



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

Mediationen über die nicht-instrumentelle Sprachphilosophie Walter Benjamins

Verfasser

Florian Telsnig

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, 2011

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Betreuer:

A 393

Vergleichende Literaturwissenschaft

Prof. em. Dr. phil. Drs. h. c. Klaus

Garber

Für Fleur Santos

Inhalt:

I.	VorWort	7
II.	Das Wort Gottes als Horizont der Sprache	18
III.	Die Gemeinschaft von Natur und Mensch in der Sprache.....	47
IV.	Das geistige Wesen der Sprache als sprach- liche Offenbarung von Sprache	68
V.	Kratylos & Hermogenes – Platons instrumen- telles Sprachverständnis	89
VI.	Der Name als Ausdruck und Wesen der Sprache	99
VII.	Das Gedichtete als Grenze und Ort einer Sprachgestaltung	125
VIII.	Die Übersetzung als generelle Bewegung in der Sprache.....	143
IX.	Die Übersetzung als Verschränkung disparater Einzelsprachen.....	162
X.	Schlussbemerkungen über Sprache überhaupt und über ihr mimetisches Vermögen.....	202
XI.	Literaturverzeichnis	226

I. Vorwort

»Auch Bücher beginnen, wie die Woche, mit einem Ruhetag zum Gedächtnisse ihrer Schöpfung. Die Vorrede ist dieser Sonntag der Bücher.«

(*Notizen 2*, VI 203)

Die folgenden Zeilen sind dem Namen an sich und einigen Namen im Besonderen verpflichtet und da namentlich hervorragend – wie der Titel dieser Arbeit schon zu erkennen gibt – Walter Bendix Schönflies Benjamin. Wie sich Walter Benjamin in einem Fragment seiner *Passagenarbeit* fragt, ob sein Name mit ihm in Beziehung steht, wird zu fragen sein, in welcher Weise die Namen sich auf ihre Körper (Objekte) beziehen, also sprachtheoretisch gesprochen, inwiefern Signifikat (Bezeichnetes) und Signifikant (Bezeichnendes) aufeinander verweisen. Wesentlich ist hierbei vor allem sein Anliegen, dass eine Sprachhandlung nicht in einem restriktiv abgerichteten System von Zeichen verbleibt, sondern in einer Gestaltung von Sprache ist eine Sprachfindung zu entwickeln. In dieser frühen Notiz aus seiner *Passagenarbeit* finden sich zu jener Thematik folgende Reflexionen, die in vielerlei Hinsicht für diesen Text über Benjamins Sprachphilosophie beispielgebend sind:

»Bin ich der, der W.B. heißt, oder heiße ich bloß einfach W.B.? Das sind zwei Seiten einer Medaille, aber die zweite ist abgegriffen, die erste hat Stempelglanz. Diese erste Fassung macht es einsichtig, daß der Name Gegenstand einer Mimesis ist. Freilich ist es deren besondere Natur, sich nicht am Kommenden sondern immer nur am Gewesenen, daß will sagen: am Gelebten, zu zeigen. Der Habitus eines gelebten Lebens: das ist es, was der Name aufbewahrt aber auch vorzeichnet. Mit dem Begriff der Mimesis ist zudem schon gesagt, daß der Bereich des Namens der des Ähnlichen ist. Und da die Ähnlichkeit das

Organ der Erfahrung ist, so besagt das: der Name kann nur in Erfahrungszusammenhängen erkannt werden. Nur an ihnen wird sein Ausgang, d.h. sprachliches Wesen kenntlich.« (*Pariser Passagen I*, V 1038)¹

Das gelebte Leben gibt Zeugnis davon, dass der Name ein Ort der Mimesis ist und folglich das ureigene Schicksal in sich birgt. Sein Schicksal verwirklicht der Mensch in der Hingabe an das Leben, dem er sich in reinster Passivität aushändigt, was zu einem Freiraum im Sinne einer Freiheit führt, in welcher er sich frei in der Sprache und im Leben verwirklichen kann. Und in diesem Sinne ein Vermögen entwickelt, einen restriktiven und diktierten Lebenszusammenhang, einer Determination externer wie interner Intentionen zu überwinden, welches ihm erlaubt Erfahrungen in der Ähnlichkeit mit seiner Umwelt zu machen. Dies beschreibt den Akt einer Sprachhandlung, die eine Ähnlichkeit mit ihrem Objekt herstellt und in dieser Beziehung eine Erfahrung zu erkennen gibt, die nicht durch eine Idee a priori begrenzt wurde, sondern Sich-Ereignet.

Im Besonderen spüren diese Zeilen einer Sprachtheorie Benjamins nach, welche sich der Sprache selbst verpflichtet hat und gewissermaßen ihr Wirken und Werden darzustellen gedenkt. Derartige Sprachvergegenwärtigung lässt sich nicht mit der Meinung in Einklang bringen, dass die Sprache bloß ein »verabredetes System von Zeichen« (*Über das mimetische Vermögen*, II 212) sei, wie sie eine bürgerlich verstandene ist. Die Kräfte der Sprache erschöpfen sich nicht im Transport von Inhalten, sondern besitzen einen wesentlich essentielleren Charakter. Neben einer Abgrenzung zu herkömmlichen und restriktiven Anschauungsweisen, wird versucht werden, Benjamins Theorie der Sprache als ästhetische Manifestation auszuweiten. Sie richtet sich entschieden gegen eine Instrumentalisierung von Sprache für äußere, durch sie kommunizierbare Zwecke und sucht deren Bestimmung in ihrer genuinen Formwerdung.

Herausragenden Stellenwert kommen in diesem Rahmen fünf Abhandlungen Benjamins zu, welche sich in diversen Erscheinungsformen der Sprache widmen, wobei die späteren sprachtheoretischen

¹ BENJAMIN, WALTER 1974-1989, *Gesammelte Schriften*, Bd. I-VII (Hg. Rolf Tiedemann & Hermann Schweppenhäuser), Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Texte *Lehre vom Ähnlichen* und *Über das mimetische Vermögen* in einem Kapitel gemeinsam erörtert werden, da der zweite eine verdichtete und in weiten Teilen gleichgeartete Fassung des ersten ist. Die fünf Schriften zeichnen sich in diesem Kontext dadurch aus, dass ihnen jeweils mindestens ein mehr oder weniger selbstständiges Kapitel vorbehalten ist, welches ihren sprachtheoretischen Aspekt beleuchtet.

Noch während des Studiums verfasste der erst Vierundzwanzigjährige 1916 eine seiner zentralsten Schriften unter dem Titel *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, die als Keimzelle für sein ganzes späteres Schrifttum angesehen werden kann und als Fundament wie als elementarer Gegenstand dieser Arbeit zu lesen ist. Speziell in den ersten fünf Kapiteln wird dieser programmatische Text unter mehreren Aspekten behandelt. Aufgehängt am biblischen Schöpfungsmythos der *Genesis* formuliert Benjamin eine höchst komplexe Sprachphilosophie, die in ihrer Konzeption bis heute einen ebenbürtigen Vergleich sucht², obwohl er sie rein zum Selbstverständnis abgefasst und ihren unvollständigen Charakter des Öfteren betont hat. »Am Titel [...] sehen Sie eine gewisse systematische Absicht, die für mich aber auch das Fragmentarische der Gedanken ganz deutlich macht, weil ich vieles zu berühren noch außerstande bin.« (*An Gershom Scholem 11.11.1916*, GB I 343-344)³ In dieser theologisch argumentierten Philosophie behandelt Benjamin die Sprache an sich, das sprachliche Wesen jedes weltweit exponierten Körpers und speziell ihr unmittelbares und häufig vernachlässigtes nicht-instrumentelles Element.

Auch der für sein Denken und seinen Charakter beispielhafte Brief an den vierzehn Jahre älteren Martin Buber wurde im selben Jahr

² Vgl. hierzu Ulrich Welbers gewagte Kategorisierung Benjamins Konzeption – an Aristoteles und Wilhelm von Humboldt anschließend – in den okzidentalen Kanon der Sprachphilosophie: »Nach Aristoteles, der in einer kurzen Textpassage quasi die Gründungsakte der abendländischen Sprachphilosophie überhaupt vorlegte, und Wilhelm von Humboldt, der diese wie kein anderer in Zweifel zieht, liegt bei Benjamin der dritte große Entwurf der abendländischen Denkgeschichte zur Identifizierung und Intensivierung sprachtheoretischer Grundlagen erkundung *überhaupt* vor.« (WELBERS, ULRICH 2009, *Sprachpassagen, Walter Benjamins verborgene Sprachwissenschaft*, München: Wilhelm Fink, S. 21)

³ BENJAMIN, WALTER 1995-2000, *Gesammelte Briefe*, Bd. I-VI (Hg. Christoph Göttsche & Henri Lonitz), Frankfurt/Main: Suhrkamp.

aufgesetzt, der in dieser Arbeit im zweiten Teil erörtert wird. Im *Brief an Martin Buber* demonstriert Benjamin, mit einem radikalen Gestus für einen gerade mal Vierundzwanzigjährigen, sein Sprachverständnis, welches den Hintergrund seiner Ablehnung gegenüber dessen neu gegründeten Zeitschrift bildet, zu deren Mitarbeit er ihn eingeladen hatte. In diesem Schreiben streicht Benjamin seine Auffassung von Sprache heraus, die nicht auf ein durch sie kommunizierbares Wesen abzielt, sondern ihre Würde im »hinzuführen auf das dem Wort versagte« (*An Martin Buber 17.7.1916*, GB I 326) erlangt und eine Wirkung sich demnach nur unmittelbar entfalten lässt. Diese kurze Illustration ist exemplarischer Natur und besitzt für Benjamins sprachphilosophisches Denken ausnahmslos seine Gültigkeit. Dieser an Martin Buber adressierte Brief ist nicht nur zeitlich, sondern vorrangig thematisch im direkten Umfeld des *Sprachessays* anzusiedeln und darauf beruht, für diesen hier stattfindenden Kontext, seine Relevanz. Anhand dieses Angebotes lässt sich zudem deutlich Benjamins schon damaliger nicht unwesentlicher Stellenwert als Schriftsteller im intellektuellen Deutschland Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts nachvollziehen.

Neben den bereits erwähnten – *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, *Lehre vom Ähnlichen* und *Über das mimetische Vermögen* – kommen den Schriften *Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin »Dichtermut«* – *»Blödigkeit«* und *Die Aufgabe des Übersetzers* zentrale Bedeutungen zu. Diese hier stattfindenden Betrachtungen über Benjamins Sprachphilosophie verstehen sich sowohl als Mediationen wie Meditationen, die sich darin auszeichnen, immer und immer wieder aufs Neue um die selben Anliegen zu kreisen, aber und abermals die gleichgearteten Momente der verschiedenen Schriften Benjamins aufzuwerfen, um Korrespondenzen dar- wie freizulegen. Ein Gestus der dem Leser Benjamins nicht fremd sein wird. Aufgegliedert ist diese Arbeit in neun Teilbereiche, die folgende Schwerpunkte für sich verzeichnen können:

Im ersten der neun Kapitel wird Benjamins sprachtheoretische *Genesis*-Interpretation aus dem frühen *Sprachessay* nachgezeichnet, die sich neben dem hypothetischen Ursprung der Sprache als paradiesische Namensprache, vor allem einer Skizzierung ihrer Auf-

spaltung im Sündenfall verschrieben hat. Ihr Prinzip ist das Wort Gottes als die Sprache im Singulär, welches als konstitutive Kreativität reinster Verwirklichung im Sinne eines argumentativen letztgültigen Extrems allem Sein zugrunde liegt. Diese Konzeption theologischer Natur hat dem Benjamin junger Jahre auch den Ruf eines theologischen Metaphysikers eingebracht. Seine späteren Jahre zeichnen sich, in der Kategorisierung der Wissenschaft, durch eine Hinwendung zu materialistischen Fragestellungen aus, die zum großen Teil als Zäsur seiner Werke in frühen Jahren verstanden wird und selbst schon zu Lebzeiten von seinen Freunden in manchen Fällen kritisch beurteilt wurde. Diese Arbeit wird diese strenge Unterscheidung weitgehend außer Acht lassen, da sie von einem sprachphilosophischen Denken ausgeht, welches sich durch Entwicklungen, diverse Differenzen und Widersprüche wie punktuelle Relativierungen charakterisiert, aber keine grundlegenden Brüche oder radikale Umwälzungen besitzt, wie zu zeigen sein wird. Vor allem wird in diesem ersten Kapitel Benjamins Verständnis von Sprache grundlegend vorgestellt, welches nicht mit einer herkömmlich bürgerlichen Sichtweise gleichgesetzt werden kann. Sprache ist ihm zufolge »das auf Mitteilung geistiger Inhalte gerichtete Prinzip« (*Über Sprache überhaupt*, II 140).

Das folgende Kapitel forscht nach der Beziehung von Natur und Mensch, wie sie in der Sprache vollzogen wird. Der Mensch benennt in der Sprache die Natur, die er wiederum in der Sprache wahrgenommen hat. Diese Gemeinschaft kann sich nur in einem intentionslosen Gestus verwirklichen, ansonsten treten die von Gott vergebenen Namen nicht hervor. Der Mensch ist erst in der Sprache, wenn er sich ihr ausliefert und hingibt und dadurch den Raum eröffnet, in welchem der Name vernommen werden kann. Was der Mensch in der Sprache und nicht durch sie benennt, ist der Name des jeweiligen Körpers, in dem die göttliche Kreativität des Wortes mitschwingt.

Teil drei unterscheidet zwischen dem geistigen und dem sprachlichen Wesen der Sprache, deren Differenz die wesenhafte Eigenart der Sprache kennzeichnet. Die Sprache als Gestaltung bildet nicht ausschließlich die Welt ab, sondern lässt das jeweilige geistige Wesen, einer Offenbarung verwandt, sichtbar werden. Nicht phänome-

nale Oberflächlichkeiten, sondern die geistige Wesen des Körpers werden unmittelbar in der Sprache ausgedrückt. Der postparadiesischen Sprache ist es aber nicht mehr gegeben, sich in Offenbarungen mitzuteilen, sondern es gilt in der Sprache, trotz deren Zeichencharakters, den konditionierten Sprachgebrauch zu überwinden und Sprache als einen Akt der Gestaltung und fortwährender Wandlung zu begreifen, in welcher Entsprechungen des geistigen Wesens in Sprache verwirklicht werden können.

Daran anschließend finden sich ein paar Seiten über Platons *Kratylos-Dialog*, der als Anfang sprachtheoretischer Reflexionen gesehen wird. In ihm finden sich die grundlegenden Positionen der Sprache wieder, die maßgeblich in diese Auseinandersetzung eingreifen. In Folge werden die Überlegungen Benjamins mit Platons Ideenlehre konfrontiert, in welcher die Sprache, gegensätzlich zu Benjamin, als ein restriktives System gedacht wird.

Das letzte Kapitel, welches im direkten Umkreis des frühen *Sprachessays* zu verorten ist, beschäftigt sich explizit mit dem Namen als Alternative zu Platons Konzeption der Idee. Jener ist gleichermaßen in Abgrenzung zu Kants Begriffsverständnis aufzufassen, da der Name sich um sprachliche Unmittelbarkeiten und ästhetische Entsprechungen bemüht und nicht um möglichst verständliche, sprich restriktive Kommunizierbarkeiten.

Der Analyse *zweier Gedichte Friedrich Hölderlins* ist ein Kommentar Benjamins verpflichtet, dem das nachkommende, sechste, Kapitel gewidmet ist. Neben der Interpretation von Hölderlins Gedichten *Dichtermut* und *Blödigkeit* wird in Benjamins Text eine literaturtheoretische Konzeption vorgestellt, die sich intensiv mit dem Moment der sprachlichen Gestaltung auseinandersetzt, die für diesen Kontext von paradigmatischer Bedeutung ist. Dieser erste – 1914 begonnen und 1915 vollendete – größere Text Benjamins ist exemplarisch für sein Denken. In ihm finden sich diverse Konzeptionen wieder, die in späteren Arbeiten ihre ausführlichere und differenzierte Entfaltung finden.

Des Weiteren ist über das Jahr 1914 zu erwähnen, dass Benjamin erste Baudelaire-Übersetzungen vorgenommen hat, welche die Initialzündung seiner circa neun Jahre späteren Publikation *Tableaux*

Parisiens darstellen, »die als Einleitung eine umfangreiche Theorie der Übersetzung enthält« (*An Aage Friis* 4.7.1934, GB IV 449). Zur gleichen Zeit besuchte er unter anderem sprachphilosophische Vorlesungen über Wilhelm von Humboldt bei Ernst Lewy in Berlin, dessen Impulse in die späteren sprachtheoretischen Schriften Eingang gefunden haben. Ins Kriegsjahr danach fiel die womöglich wichtigste Bekanntschaft Benjamins, nämlich jene mit Gershom, damals noch Gerhard, Scholem, mit welchem er bis an sein Lebensende in brieflichen Kontakt bleiben sollte, der nicht selten seine theoretischen Reflexionen im statu nascendi enthält.⁴

Die folgenden zwei Textabschnitte beleuchten den Terminus der Übersetzung, welcher von zentraler Bedeutung für Benjamins Denken ist. Da die weltweit sich mitteilenden Sprachen in der Sprache stattfinden, ist es ihnen wesenhaft, sich in ihr zu übersetzen. Der Vorgang der Übersetzung wird einerseits als Charakter jedweder Bewegung in Raum und Zeit verstanden, in dem Sinne Körper ihr geistiges Wesen mitteilen – jede Erfahrung ist ein Akt der Übersetzung und nicht ihr Objekt. Andererseits vereint die Übersetzung, als ihr spezieller Fall, zwei disparate Sprachen, denn es ist »prinzipiell nicht unmöglich«, wie Benjamin an Scholem schreibt, »daß zwei Sprachen in eine Sphäre eingehen: im Gegenteil das konstituiert alle große Übersetzung und bildet die Grundlage der ganz wenigen großen Übersetzungswerke die wir haben« (*An Gershom Scholem* 17.7.1917, GB I 370). Und so gesehen ist sie nicht »von zwei erstorbenen Sprachen die taube Gleichung« (*Die Aufgabe des Übersetzers*, IV 13). Das erste dieser beiden Kapitel setzt sich mit einer Übersetzungstheorie auseinander, die in Benjamins frühem Essay *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen* aufzufinden ist und ein generelles und allumfassendes Naturell besitzt. Der Text *Die Aufgabe des Übersetzers* bildet für

⁴ Vgl. dazu: »Zu den Elementaria bzw. Essentialia dieser dem Schreiben gewidmeten Existenz gehörte der briefliche Austausch. Er war nicht nur lebensnotwendig für einen Schriftsteller, der die Einsamkeit freiwillig suchte und unfreiwillig stets wieder in die Rolle des Vereinsamten gezwungen wurde. Er war Lebenselixier, weil ihr Verfasser einbekenntermaßen vom Gespräch lebte. Und was anderes war der Brief als dessen Substitut. [...] Der Brief blieb wie das Gespräch das Probier- und Experimentierfeld des Gedankens.« (GARBER, KLAUS 2005, *Walter Benjamin als Briefschreiber und Kritiker*, München: Wilhelm Fink, S. 16)

den zweiten Teil den Horizont, welcher zu Benjamins Baudelaire-Übertragungen in seinem Buch *Tableaux Parisiens* 1923 die Vorrede bildet und zunächst die Aufgabe einer Übersetzung zwischen zwei Nationalsprachen erörtert, infolgedessen aber über diese Problematik hinausweist und unmittelbar an die Betrachtungen des vorhergehenden Kapitels anschließt. In der Zeitschrift *Vers und Prosa* sollten später noch vier weitere Übertragungen Baudelaire's publiziert werden, die miteinander nur ein kleines Segment seiner Übersetzungstätigkeit präsentieren. Neben anderen kürzeren Übersetzungen überträgt Benjamin mit seinem Freund Franz Hessel – Autor und u.a. Herausgeber der Monatsschrift *Vers und Prosa* – das zweite und dritte Buch Marcel Prousts *A la recherche du temps perdu* und im Alleingang den folgenden Band, wobei nur die ersten beiden dieser Übertragungen vor der Machtergreifung der Nationalsozialisten, 1927 und 1930, in den Druck – veröffentlicht unter den Titeln *Im Schatten der jungen Mädchen*⁵ und *Die Herzogin von Guermantes*⁶ – gelangten. Die nicht publizierte Übersetzung des vierten Buchs – *Sodom und Gomorrha* – Prousts Monumentalwerkes, dem Benjamin auch einen Essay mit dem Titel *Zum Bilde Prousts* gewidmet hat, der in diesem Zusammenhang vor allem in der Sphäre der Erinnerung als »Eingedenken« seine Bedeutung findet, gilt bis heute als verschollen.

In drei aufeinanderfolgenden Abschnitten erschien 1929 in der *Literarischen Welt* sein Essay *Der Surrealismus*, welcher sich als »lichtdurchlässigen Paravent vor der Passagenarbeit« (*An Gershom Scholem* 14.2.1929, GB III 438) präsentiert. Die *Passagenarbeit* – und nicht das *Passagen-Werk*, wie fälschlich in den *Gesammelten Schriften* titulierte wurde – ist mit Benjamins Tod fragmentarisch ge-

⁵ In (Erstausgabe): »Marcel Proust, *Im Schatten der jungen Mädchen* [A l'ombre des jeunes filles en fleurs]. (Übersetzt von Walter Benjamin und Franz Hessel.) Berlin: Verlag Die Schmiede o.J. [1927]. 684 S. (Auf den Spuren der verlorenen Zeit, 2. Roman; Die Romane des XX. Jahrhunderts.)« (*Bibliographie der zu Lebzeiten gedruckten Arbeiten*, VII 487)

⁶ In (Erstausgabe): »Marcel Proust, *Die Herzogin von Guermantes* [Le côté de Guermantes]. (Übersetzt von Walter Benjamin und Franz Hessel.) 2 Bde. – München: Verlag R. Piper & Co. (1930). 1. Bd., 432 S.; 2. Bd., 398 S. (Auf den Spuren der verlorenen Zeit, 3. Roman.)« (*Bibliographie der zu Lebzeiten gedruckten Arbeiten*, VII 502)

bliebenen und wäre, ihrem gewaltigen Anspruch zufolge, in einem Leben wohl kaum zu bewerkstelligen gewesen. In ihr beabsichtigte er das neunzehnte Jahrhundert in einer Korrespondenz mit seiner Gegenwart der Dreißigerjahre dar- und davon ableitend eine Theorie der Moderne aufzustellen.

Publikationstechnisch gesehen war 1928 das produktivste Jahr Benjamins, in welches offenkundig seine zu Lebzeiten wichtigsten Veröffentlichungen fielen, die circa zeitgleich entstanden sind, aber ihrer Form nach nicht verschiedener hätten sein können, obwohl sie einander, trotz ihrer antithetischen Veranlagung, harmonisch zu ergänzen scheinen. Auf der einen Seite sein akademisch konzipiertes *Barockbuch* und auf der anderen ein eigenwilliger, die sonderbarsten Abseitigkeiten vereinender, philosophischer Aphorismenband unter dem Titel *Einbahnstraße*⁷, die beide im Rowohlt Verlag erschienen sind und in dieser Analyse in diverse Kapitel hineinspielen. Benjamin war einer der Ersten, der Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts die Vormachtstellung der Klassik innerhalb der deutschen Philologie hinterfragte und sich mit der barocken Literatur auseinandersetzte. Seine als Habilitationsschrift gedachte Untersuchung mit dem Titel *Ursprung des deutschen Trauerspiels*⁸ hatte sich zur Aufgabe gestellt, das barocke Trauerspiel – wie etwa eines Andreas Gryphius – als eigenständige Gattung innerhalb der Wissenschaft und in Abgrenzung zum antiken Drama darzustellen und die barocke Allegorie für die Gegenwart fruchtbar zu machen.⁹ Dem philologischen Teil ist eine *Erkenntniskritische Vorrede* vorangestellt, die den Ausschlag gab, dass er nie akademisch geehrt, geschweige denn verstanden wurde. Jene *Vorrede* thematisiert die klassische Wahrheitsfrage, die bei Benjamin radikal unorthodox referiert wird. Ihm zufolge stellt sich die Wahrheit in Extremen und nicht in der Akkumulation der Empirie dar,

⁷ In (Erstausgabe): »*Einbahnstraße*. – Berlin: Ernst Rowohlt Verlag 1928. 83 S.« (*Bibliographie der zu Lebzeiten gedruckten Arbeiten*, VII 490)

⁸ In (Erstausgabe): »*Ursprung des deutschen Trauerspiels*. – Berlin: Ernst Rowohlt Verlag 1928. 258 S.« (*Bibliographie der zu Lebzeiten gedruckten Arbeiten*, VII 490)

⁹ Vgl. dazu: »Walter Benjamin hat das Verständnis des Barock entscheidend vorangebracht, als er zeigte, daß die Allegorie nicht ein verfehltes Symbol ist, keine abstrakte Personifizierung, sondern ein Vermögen der Figuration, das von dem des Symbols völlig verschieden ist [...].« (DELEUZE, GILLES 1995, *Die Falte, Leibniz und der Barock*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 204-205)

die in der Form einem Mosaik affin, ihrer Bestimmung getreu, einander ergänzen und dahingehend die Wahrheit offenbaren. Jedes Steinchen als Idee, einer Monade sinnverwandt, muss das Ganze des Mosaiks in seiner singulären Form repräsentieren und im gemeinsamen Tanz die Wahrheit offenbaren. Die Ideen verhalten sich zu den weltlichen Dingen wie »Sternbilder zu den Sternen«, sie müssen als »deren objektive virtuelle Interpretation« (*Ursprung des deutschen Trauerspiels*, I 214) angesehen werden. Dass diese esoterisch anmutende Einführung auf den ersten Blick nicht auf Verständnis stieß, ist nachzuvollziehen, enthüllt aber in einer kontemplativen Lesung ungemein interessante Weisen ästhetischer Erfahrung.

Die Schlussbemerkungen versuchen sich in einer abschließenden Darstellung der Sprache anhand seiner späteren sprachphilosophischen Notizen, die als Frage nach dem mimetischen Vermögen der Sprache zusammengefasst werden können. Seit jeher entsprachen die Menschen ihrer Umwelt, z.B. im Tanz, in einer sinnlichen und des Öfteren in einer unsinnlichen Ähnlichkeit, ein Vermögen, das über die Jahrtausende in Sprache und Schrift, als dessen letzte Festung, Einzug gefunden hat.

In diesem abschließenden Passus zeigt sich die terminologische Verschiebung Benjaminscher Sprachtheorie, die sich in zahlreichen Übersetzungen vollzog, ohne aber ihren Gestus zu ändern. Einerseits, über verschiedenartige Stationen wie den *Übersetzeraufsatz*, wandelt Benjamin seine von der Wissenschaft sogenannte metaphysisch sprachtheologische Frühschrift *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen* in eine innerweltliche, kulturanthropologische Variante mit dem Titel *Lehre vom Ähnlichen*, die er Anfang 1933 verfasste. Und andererseits mündet diese wiederum in eine von den vermeintlich unverständlichen, dem *Sprachaufsatz* verpflichteten magischen Momenten gereinigte Version, die unter dem Titel *Über das mimetische Vermögen* bekannt ist und im Sommer desselben Jahres auf Ibiza entstand. Alle drei Versionen stehen in einer unmittelbaren Beziehung zueinander und weisen wohl Unterschiede in der Darstellung, aber keine wesentlichen Differenzen auf, sondern besitzen jeweils einen den anderen Texten komplementären Charakter, was sich unter anderem auf die Tatsache zurückzuführen

lässt, dass vor allem die Überarbeitung, die den Text *Über das mimetische Vermögen* hervorbrachte, in einer vergleichenden Lektüre mit seinem frühen *Sprachessay* vonstatten gegangen ist, welchen er in einer Abschrift von Scholem nach Ibiza zugeschickt bekommen hatte.¹⁰ Im Jahr davor wurde seine Autobiographie *Berliner Kindheit um Neunzehnhundert* verfasst, in der er anhand seiner Erfahrungen kindliche Sprechakte schildert, die als Manifestation seiner theoretischen Reflexionen zu lesen sind. Vornehmlich zeigen sich in Kinderspielen Ähnlichkeiten, spielt zuletzt ein Kind nicht nur Lokomotivführer, sondern desgleichen Lokomotive.

¹⁰ Vgl. hierzu: »Bei näherem Bedenken des Unternehmens, Dir meine neuen Notizen über die Sprache zu schicken, erkannte ich, daß dieses, ohnehin höchst gewagte Vorhaben für mich ausführbar allein werden würde, wenn ich vorher einen Vergleich dieser Notizen mit jenen früheren ›Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen‹ vornehmen könnte. [...] Ich bitte Dich darum dringend, diese, sobald als möglich, eingeschrieben, an meine hiesige Adresse [...] zu senden.« (*An Gershom Scholem 23.5.1933*, GB IV 214)

II. Das Wort Gottes als Horizont der Sprache

»Über [...] überhaupt [...] über [...]«
(*Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*)

Das dreifache Über im Titel, Benjamins sprachphilosophischer Frühschrift *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, legt die Annahme nahe, dass die Sphäre der Sprache über den menschlichen Gebrauch hinausweist, weil es ist nicht der Mensch, der durch die Sprache spricht, sondern derjenige, welcher sich in der Sprache und auf Grund ihrer überhaupt prinzipiell der Welt mitteilt. So wesentlich das Wesen des Menschen in seiner weltweiten Ausdehnung von Sprache abhängig ist, so unwesentlich ist Sprache an das Wesen des Menschen gebunden. »Eine Metapher ist das Wort ›Sprache‹ in solchem Gebrauche durchaus nicht.« (*Über Sprache überhaupt*, II 141) Die implizierte Transzendenz im Wort über ist die messianische Lösung über den Abgrund, in dem sich die Sprache überhaupt seit dem Sündenfall wiederfindet und die im Übersetzen ihre Reinheit momentan wiedererlangen würde. Überdies fällt es auf, wie viele zentrale Schriften Benjamins – anknüpfend an die Titel vorneuzeitlicher Traktate – mit einem Über im Titel den Text eröffnen – *Über das mimetische Vermögen*, *Über das Mittelalter*, *Über das Programm der kommenden Philosophie*, *Über den Begriff der Geschichte*, *Über die Malerei oder Zeichen und Mal*, *Über einige Motive bei Baudelaire*, *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, *Über Stefan George* – und von der nicht geringen Zahl an *Fragmenten*, die sich durch dieselbe Eigenart auszeichnen ganz zu schweigen (vgl. *Fragmente*, VII 1006). Die Tatsache, dass überhaupt jeder Setzung eine Übersetzung vorangeht, da sich nichts fest- und niedersetzt, was nicht vorher übersetzt wurde, ist grundlegend für Benjamins Denken der Sprache. Die Übersetzung setzt zwischen Setzungen über, die vorangehend im-

mer schon übersetzt wurden. Eine vergleichbare Bewegung vollzieht sich auch in Texten, in denen auch nur eine Übersetzung von Impressionen niedergeschrieben werden kann. Vom Ufer der Gedanken legt in Schrift nur über, was überlegt wurde und gedacht wird nur, was zu denken gibt. Die Sprache ist im Prinzip ihrem Wesen nach Übersetzung und Entsprechung und hierbei nicht zwangsläufig Repetition oder Kopie. Seit dem Sündenfall, Impuls des sprachlichen Abgrundes, weist sich Sprache überwiegend als arbiträres Geschwätz aus und ist nicht mehr im Zustand der paradiesischen Offenbarung – »das höchste Geistesgebiet der Religion« (*Über Sprache überhaupt*, II 147) – verwirklicht. Erst die letztgültig messianische Übersetzung führt das weltweit gesprochene Geschwätz gänzlich zurück in sprachliche Offenbarung und die Geschichte an ihr vermeintliches Ende. Sprache als Übersetzung, nicht ausschließlich in der Wiederkehr bekannter Muster gefangen, manifestiert sich als Akt der Gestaltung und transzendiert hiermit jegliche Restriktion.

Das »Wesen der Sprache« wird bei Benjamin ausgehend von den »ersten Genesiskapitel betrachtet«, ohne eine theologische Intention implizieren oder darstellen zu wollen, »sondern das, was aus dem Bibeltext in Ansehung der Natur der Sprache selbst sich ergibt, soll aufgefunden werden« (*Über Sprache überhaupt*, II 147). Benjamins Ausführungen sind ausschließlich theoretischer Natur, wenngleich die theologischen Momente den theoretischen Gehalt »wie ein Königsmantel in weiten Falten« (*Die Aufgabe des Übersetzers*, IV 15) umgeben. Der heilige Text der Bibel offenbart sich nicht, er wird hingegen selbst als Übersetzung gelesen, in der das Wesen der Sprache niedergelegt ist. Im Text ereignet sich das Wort Gottes in sprachlichen Sphären als ein in ihr Sprechender »und die Bibel ist zunächst in dieser Absicht nur darum unersetzlich, weil diese Ausführungen im Prinzipiellen ihr darin folgen, daß in ihnen die Sprache als eine letzte, nur in ihrer Entfaltung zu betrachtende, unerklärliche und mystische Wirklichkeit vorausgesetzt wird« (*Über Sprache überhaupt*, II 147). Es sind vor allem Bezirke, die Benjamin zu durchmessen gedenkt, die »im Horizont von Grenzmarkierungen [stattfinden; d. Verf.]«, wie Klaus Garber anmerkt, »an denen Philosophie notgedrungen und ohne sich selbst preiszugeben an die

Grenzen der Sprache gelangt und Sprachlosigkeit, Schweigen, blitzhafte mystische Erfahrung die Schwelle zu dem der Theologie vorbehaltenen Raum signalisieren«¹¹. Diese Fragen theologischen Naturells werden bei Benjamin philosophisch, oder womöglich treffender, erkenntnistheoretisch gestellt. Wie seine Proust- und Baudelaire-Übersetzungen den Akt der Übersetzung selbst reflektieren, ist es auch seinen theoretischen Auseinandersetzungen gegeben, die genuine Theorie performativ selbst in einer gewissen Form einzulösen und zu verwirklichen. Theorien, die das Daneben-Gehende, Magische, Materielle, Dichterische konstitutiv integrieren und vielleicht gerade zum eigentlichen Inter-esse (im Sein stattfinden) erheben, welches sich nur in einer darstellenden Weise traktieren lässt.¹² »Die Analyse Benjamins versucht sich an der Mitteilung der Unmittelbarkeit der Mittelbarkeit der Sprache.«¹³ Deshalb ist es unumgänglich, dass sein Stil sowohl ein anderer als der einer klassisch »akademischen Wissenschaft« ist, als auch »mit den Monumenten, die Gundolf oder Bertram aufgerichtet haben« (*An Max Ryncher 7.3.1931*, GB IV 18) nichts zu schaffen hat, da es seinen Texten eignet, Gehal-

¹¹ GARBER, *Walter Benjamin als Briefschreiber und Kritiker*, a.a.O., S. 169.

¹² Zu Benjamins literarischer Schreibweise vergleiche die folgenden Ausführungen Erdmut Wizislas: »Benjamins Leben und Schreiben wurde unmittelbar davon geprägt, daß er Beteiligter an literarischen Kommunikationsvorgängen war. Ich erinnere an die einschneidende Begegnung mit dem Jugendfreund Friedrich Heine, der sich Benjamins Sonette verdanken. Hofmannsthal und Rilke schätzten Benjamin nicht nur als Kritiker und Theoretiker, sondern als Praktiker, z.B. der Übersetzungsarbeit. Gertrud Kolmar, die Cousine, pflegte einen literarischen Austausch mit Benjamin. Mit Wilhelm Speyer, Franz Hessel und Bertold Brecht betrieb Benjamin gemeinsame literarische Projekte. Benjamin war nicht (nur) der Kritiker und Theoretiker, als der er – etwa im Gegensatz zu Brecht – behandelt wird, sondern er war Co-Autor, Partner im literarischen Produktionsprozeß.« (WIZISLA, ERDMUT 1993, *Glückloser Engel, Der Angelus Novus als literarischer Gegenstand*, in: *Namen, Texte, Stimmen, Walter Benjamins Sprachphilosophie* (Hg. Thomas Regehy), Stuttgart: Akademie d. Diözese Rottenburg, S. 155-170, S. 156)

¹³ STIEGLER, BERND 1994, *Die Aufgabe des Namens, Untersuchungen zur Fiktion der Eigennamen in der Literatur des zwanzigsten Jahrhunderts*, München: Wilhelm Fink, S. 24.

te intentionslos in der Darstellung sichtbar werden zu lassen.¹⁴ Der-gestaltetes Schrifttum findet seine Entsprechung in philosophisch ästhetischen Traktaten und nicht in der »Saturiertheit der bürgerlichen Wissenschaft« (*An Max Ryncher* 7.3.1931, GB IV 18). Weil »Darstellung ist der Inbegriff ihrer Methode«, welche »die Gegenstände der Theologie enthält, ohne welche der Wahrheit nicht gedacht werden kann« (*Ursprung des deutschen Trauerspiels*, I 208). Über sein schriftstellerisches Selbstverständnis notiert er des Weiteren im *Brief an Max Ryncher*: »ich habe nie anders forschen und denken können als in einem, wenn ich so sagen darf, theologischen Sinn – nämlich in Gemäßheit der talmudischen Lehre von den neunundvierzig Sinnstufen jeder Thorastelle.« (*An Max Ryncher* 7.3.1931, GB IV 19-20) Theodor W. Adorno hat einen ähnlichen Sachverhalt in einem *Porträt zu Thomas Mann* in seinen *Noten zur Literatur* beschrieben, wonach die Intention des Autors dort verendet, wo der Gehalt des Werkes ansetzt und so kann Adorno sagen, dass die Intention im Gehalt geradezu erlischt.¹⁵

Das theologisch motivierte Wort Gottes ist als metaphysischer Fluchtpunkt der Unmittelbarkeit zu lesen, den Benjamin in ästhetischen Formgebungen in unseren Sprachhandlungen als eigentliche Bestimmung der Mitteilung als momentan geschichtliches Ereignis darzustellen gedenkt. Das der Sprache Unmittelbare ist nicht prädi-kativ mitteilbar und erweist sich so gesehen als ihre Magie. Damit wendet Benjamin sich gegen jegliche Formen einer Zweck-Mittel-Relation, die die Sprache zu einem »Instrument« (*Probleme der Sprachsoziologie*, III 480) degradiert und ihre Intention nicht unmittelbar im Vollzug selbst sucht. Diese unmittelbare Symbiose von Natur und Mensch war im Paradies, wo sie sich identisch im Wort Got-

¹⁴ Vgl. dazu: »Im Traktat erinnert Philosophie sich daran, daß Wahrheit nicht intentional zu ›haben‹, sondern nur in der Darstellung zu entfalten ist, die sich der begrifflichen Rede bedient, gleichzeitig aber den abstrakten Mitteilungscharakter des Begriffs von sich abzustreifen vermag.« (KAULEN, HEINRICH 1987, *Rettung und De-struktion, Untersuchungen zur Hermeneutik Walter Benjamins*, Tübingen: Max Niemeyer, S. 19-20)

¹⁵ Vgl. ADORNO, THEODOR W. 1974, *Zu einem Porträt Thomas Manns*, in: *Gesammelte Schriften*, 11. Band (Hg. Gretel Adorno & Rolf Tiedemann), Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 335-345, S. 336.

tes als Offenbarung mitteilten, noch der eigentliche Zustand und ist deshalb in intentionslosen Gesten theoretisch wiederzuerlangen.

Das Wort Gottes als Prinzip und heuristische Sphäre allen Seins, erklärt sich im Kantischen Sinne als »regulative Idee«, die als letzte Grenze und reine Offenbarung des Extrems, per se die Hypothese von Geschehen darstellt. Es handelt sich nicht um eine Form der Theologie, sondern Benjamin bedient sich ihrer aus Gründen einer Sichtbarwerdung seiner sprachtheoretischen Überlegungen, die er an ihren Grenzen und Grenzlinien nachzeichnet, an denen die Sprache wahrlich erst zu ihrem Wert gelangt. Die in der *Genesis* niedergelegte Schöpfungsgeschichte wird von Benjamin nicht im Sinne einer mythologischen Erzählung verstanden, sondern lässt aus ihr Sprache als monadologische und mit dem Sündenfall als geschichtliche Bewegung entspringen. »Damit konstruiert sich der Gegenstand als Monade. In der Monade wird alles das lebendig, was als Textbefund in mythischer Starre lag.« (*An Theodor W. Adorno 9.12.1938*, GB VI 185) Das Wort als Haus in der alle Sprachen ihre Stätte finden, wird in diesem Sinne als absoluter Sinnzusammenhang verstanden. Diese Annahme lässt sich aus Bibel und Kabbala ableiten, weil sie als sprachliche Zeugnisse ihr Wesen als Sprache wesenhaft – wenn auch versteckt und mit diversen Masken ausgestattet – in sich hüten.¹⁶ Im Wort als absolutes Extrem findet sich alles Sein grundsätzlich niedergelegt. Als spekulative Kraft vereint das Wort Spontaneität und Rezeptivität in ihrer reinsten Form, welches als Symbiose für abstrakte Manifestation von Kreativität schlechthin bei Benjamin verstanden werden kann. In seiner Aneignung religiöser Topoi, der »paradiesischen Sprache« und des »adamitischen Na-

¹⁶ Vgl. dazu: »Im übrigen aber«, Benjamin an Scholem schreibend, »versuche ich in dieser Arbeit mich mit dem Wesen der Sprache auseinander zu setzen und zwar – soweit ich es verstehe: in immanenter Beziehung auf das Judentum und mit Beziehung auf die ersten Kapitel der Genesis.« (*An Gershom Scholem 11.11.1916*, GB I 343) Benjamin aber, wie Scholem in seinem Buch über ihre Freundschaft schreibt, »wußte von jüdischen Verhältnissen [...] so gut wie nichts« (Scholem, Gershom 1975, *Walter Benjamin – die Geschichte einer Freundschaft*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 93) und aus diesem Grund hat Scholem selbst Benjamins »mystisch-theologischen Wendungen des frühen Sprachaufsatz [...] zu keiner Zeit mit einer direkten Kenntnis der jüdischen Kabbala, sondern allein mit ›Hamann und Humboldt‹ in Beziehung gebracht« (Meninghaus, Winfried 1995, *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 190).

mengebens«, schreibt sich Benjamin in einer Tradition¹⁷ sprachmystischer Spekulation ein, die »durch und seit Jakob Böhme«¹⁸ begründet wurde. Jeder Ausdruck drückt sich in und auf Grund Gotteswort aus und selbst Momente, die durch ihr Nicht-Ausdrücken Bedeutung erlangen, sind in der Sprache, im Wort zuhause. »Alles kann sprechen, weil alle Sprachen ›in Gott verwandt‹ (*Über Sprache überhaupt*, II 151) sind, anders gesagt: sich im ›schaffenden Wort Gottes‹ (*Über Sprache überhaupt*, II 152) gründen.«¹⁹ Gott selber aber teilt sich, also sein geistiges Wesen, nicht in der Sprache mit, sondern er »ist der einzige zu dem die Sprache mitteilbar steht. Sein Name ist nicht mehr sprachhaft« (*Nachträge zu den Anmerkungen Über Sprache überhaupt*, VII 786). Alle weltweit gesprochenen Sprachen kommen auf dem Fundament der Sprache zur Sprache und sprechen in der Weise, in der sie sich in ihr mitteilen, also in Sprache eingewiesen sind. Eindrücke sind ausdrücklich nur als Übersetzung in der Sprache zu erfahren, da es jeder Mitteilung gegeben ist, sich in der Sprache zu bewegen und demzufolge deuten alle weltweit exponierten Körper²⁰, z.B. die stumme Sprache der Natur, in der Sprache auf ihr Sein. »Es gibt kein Geschehen oder Ding weder in der belebten noch in der unbelebten Natur, das nicht in gewisser Weise an der Sprache teilhätte, denn es ist jedem wesentlich, seinen geistigen Inhalt mitzuteilen.« (*Über Sprache überhaupt*, II 140-141)

Im Wort Gottes offenbart sich die absolute Kreativität, war doch die Schöpfung vorerst nur ein freier, ungeordneter Haufen von Kon-

¹⁷ Benjamins Einschreibung in sprachmystisch fundierte Philosophie ist sehr anschaulich von Winfried Menninghaus dargestellt worden: MENNINGHAUS, *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*, a.a.O., S. 43-44.

¹⁸ MENNINGHAUS, *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*, a.a.O., S. 43.

¹⁹ REGEHLI, THOMAS 1999, *Näheres zum »sofern«*, *Überlegungen zu Benjamins Sprachaufsatz von 1916*, in: *global benjamin*, 3 Bände (Hg. Klaus Garber & Ludger Rehm), München: Wilhelm Fink, S. 331-343, S. 341.

²⁰ Vgl. hierzu Jean-Luc Nancys Darstellung des Körpers: »Ein Körper ist ein Bild, das anderen Körpern dargeboten wird, ein ganzer Corpus von Bildern, die von Körper zu Körper gespannt werden. Lokalfarben, Lokalschatten, Fragmente, Körner, Areolen, Mondsicheln, Nägel, Haare, Sehnen, Schädel, Seiten, Becken, Bäuche, Gänge, Geifer, Tränen, Zähne, Speichel, Ritzen, Blöcke, Zungen, Schweiß, Säfte, Venen, Schmerzen und Lüste, und ich, und du.« (NANCY, JEAN-LUC 2007, *Corpus*, Berlin: diaphanes, S. 104)

sonanten²¹, die durch Vokalisierung des schöpferischen Wort Gottes²² die Welt erschuf. Die »Rhythmik,« Benjamin zufolge,

»nach der sich die Schöpfung der Natur (nach Genesis I) vollzieht, ist: Es werde – Er machte (schuf) – Er nannte. – In einzelnen Schöpfungsakten (I,3; I,14) tritt allein das ›Es werde‹ auf. In diesem ›Es werde‹ und in dem ›Er nannte‹ am Anfang und Ende der Akte erscheint jedesmal die tiefe deutliche Beziehung des Schöpfungsakts auf die Sprache.« (*Über Sprache überhaupt*, II 148)

Der Akt der schöpferischen Ordnung ereignete sich als Gott sprach: »Es werde«; und somit vollzog sich die universelle Organisation in einem Sprachvorgang als ein Kurationsprozess, obwohl vor der vokalen Ordnung im Wort das Chaos der Konsonanten als das Sein vor der Schöpfung herrschte.²³ Auch Martin Heidegger diagnostiziert als Akt eines Stimmeinsatzes den Ursprung der Schöpfung in der Sprache. Für Benjamin ist diese ursprüngliche Ordnung nicht restrikt-

²¹ Der Zustand vor der Schöpfung ist in der Deutung Emmanuel Lévinas' ein »Es-gibt«, eine »lärmende Stille«, ein Phänomen des Seins der Unpersönlichkeit, das Sein der Präsenz in der absoluten Leere vor der Schöpfung. Das »ausgeschlossene Dritte«, das doch irgendwie anwesend ist und sich bemerkbar macht, »indem man denkt, daß, selbst wenn nichts wäre, die Tatsache des ›es gibt‹ nicht geleugnet werden könnte. Nicht, daß dies oder das wäre; aber die eigentliche Szene des Seins ist offen: es gibt« (LÉVINAS, EMMANUEL 1996, *Ethik und Unendliches, Gespräche mit Philippe Nemo*, Wien: Passagen, S. 35).

²² »Bereschit bara« (»Im Anfang schuf Gott, den Himmel und die Erde.«, Moses 1,1) verdeutlicht u.a., dass Gott nicht als Subjekt, wie viele hebräischen Mystiker gezeigt haben, sondern als eins von drei Akkusativobjekten zu lesen ist und demzufolge Gott auch »bloß« durch den Anfang, das Nichts (»ejn sof«), geschaffen wurde.

²³ Vgl. dazu Michael Bröckers Charakterisierung: »Das Wort wird, indem Gott es ausspricht, Natur, die für den Menschen erkennbar ist, da er an der göttlichen Sprache, wenn auch in reduzierter Form, Anteil hat. Benjamin versteht die Sprache nicht als Produkt des Bewußtseins, er erhebt sie in den Rang einer ursprünglichen Tätigkeit.« (BRÖCKER, MICHAEL 1993, *Die Grundlosigkeit der Wahrheit, Zum Verhältnis von Sprache, Geschichte und Theologie bei Walter Benjamin*, Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 117)

tiver, autoritärer oder schwerer Gestalt, sondern ein (Kinder)Spiel²⁴ und womöglich auch auratischer²⁵ Natur, weil man über Kinderspiele sagen kann: »wo Kinder spielen, liegt ein Geheimnis vergraben.« (*Chichleuchlauchra. Zu einer Fibel*, III 268) In diesem Zusammen-

²⁴ Kinder als »Repräsentanten des Paradies[es]« (*Anmerkungen zu Über den Begriff der Geschichte*, I 1243) verwirklichen im spielerischen und ursprünglich mimetischen Vernehmen des Namens eine intentionslose Sprache und aus diesem Grunde hat die »Frage nach dem Ursprung der Sprache«, laut Benjamin, »ihre ontogenetische Entsprechung im Umkreis der Kindersprache« (*Probleme der Sprachsoziologie*, III 473). Im wortwörtlichen Akt – dem Gestus des Übersetzers verwandt – der mimetischen Sprachgestaltung der Kinder entfaltet sich ein, den paradiesischen Sphären und dem heiligen Text verwandtes Spiel im Namen der Aura, wie Benjamin im Denkbild *Brezel, Feder, Pause, Klage, Firlefanz* skizziert: »Dergleichen Wörter, ohne Bindung und Zusammenhang, sind Ausgangspunkte eines Spiels, das im Biedermeier hoch im Ansehen stand. Aufgabe eines jeden war, sie derart in einen bündigen Zusammenhang zu bringen, daß ihre Reihenfolge nicht verändert wurde. Je kürzer dieser war, je weniger vermittelnde Momente er enthielt, desto beachtenswerter war die Lösung. Zumal bei Kindern fördert dieses Spiel die schönsten Funde. Ihnen nämlich sind Wörter noch wie Höhlen, zwischen denen sie seltsame Verbindungswege kennen. Doch nun vergegenwärtige man sich die Umstände des Spiels, sehe einen gegebenen Satz so an, als wäre er nach dessen Regeln konstruiert. Mit einem Schlage müßte er ein fremdes, erregendes Gesicht für uns gewinnen. Ein Teil von solcher Sicht liegt aber wirklich in jedem Akt des Lesens eingeschlossen. Nicht nur das Volk liest Romane – nämlich der Namen oder Formeln wegen, die ihm aus dem Text entgegenspringen; auch der Gebildete liegt lesend auf der Lauer nach Wendungen und Worten, und der Sinn ist nur der Hintergrund, auf dem der Schatten ruht, den sie wie Relieffiguren werfen. Greifbar wird das zumal an solchen Texten, die man die heiligen nennt. Der Kommentar, der ihnen dient, greift Wörter aus solchem Text heraus, als wären sie nach Regeln jenes Spiels ihm gesetzt und zur Bewältigung aufgegeben worden. Und wirklich haben Sätze, die ein Kind im Spiel aus den Wörtern schlägt, mit denen heiliger Texte mehr Verwandtschaft als mit der Umgangssprache der Erwachsenen. Davon ein Beispiel, welches die Verbindung der vorgenannten Wörter durch ein Kind (in seinem zwölften Lebensjahre) gibt: »Die Zeit schwingt sich wie eine Brezel durch die Natur. Die Feder malt die Landschaft, und entsteht eine Pause, so wird sie mit Regen ausgefüllt. Man hört keine Klage, denn es gibt keinen Firlefanz.«« (*Brezel, Feder, Pause, Klage, Firlefanz*, IV 432-433)

²⁵ Vgl. dazu: »Was ist eigentlich Aura? Ein sonderbares Gespinnst aus Raum und Zeit: einmalige Erscheinung einer Ferne, so nah sie sein mag. An einem Sommermittag ruhend einem Gebirgszug am Horizont oder einem Zweig folgen, der seinen Schatten auf den Betrachter wirft, bis der Augenblick oder die Stunde Teil an ihrer Erscheinung hat – das heißt die Aura dieser Berge, dieses Zweiges atmen.« (*Kleine Geschichte der Photographie*, II 378) Und vgl. des Weiteren im *Kunstwerkaufsatz* (*Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, I 440), sowie die folgenden Zeilen der *Passagenarbeit*: »Die Spur ist Erscheinung einer Nähe, so fern das sein mag, was sie hinterließ. Die Aura ist Erscheinung einer Ferne, so nah das sein mag, was sie hervorruft. In der Spur werden wir der Sache habhaft; in der Aura bemächtigt sie sich unser.« (*Konvolut M*, V 560)

hang zitiert Benjamin eine Stelle aus dem Werk *Des Ritters von Rosencreuz letzte Willensmeynung über den göttlichen und menschlichen Ursprung der Sprache* Johann Georg Hamanns, Freund und erster Kritiker Immanuel Kants, von 1772.

»Alles, was der Mensch am Anfang hörte, mit Augen sah ... und seine Hände betasteten, war ... lebendiges Wort; denn Gott war das Wort. Mit diesem Worte im Mund und im Herzen war der Ursprung der Sprache so natürlich, so nahe und leicht, wie ein Kinderspiel.« (*Über Sprache überhaupt*, II 151)

Wenn man dieses Zitat in seiner Beschaffenheit²⁶ in extenso betrachtet, treten weitere Analogien der beiden Denker – Hamann und Benjamin – zu Tage. Es zeichnen sich Kohärenzen zur allgemeinen Präsenz der Sprache ab, welche die absolute Singularität im Wort Gottes, demnach das Prinzip Sprache schlechthin und die Gemeinschaft der weltweiten Natur in Sprache beschreiben. In Benjamins dem Erfahrungsbegriff verpflichteten Schrift *Über das Programm der kommenden Philosophie* wird Hamann Kant gegenübergestellt, wonach Hamann – im Gegensatz zu Kant – Erfahrung und Erkenntnis als

²⁶ Vgl. hierzu das vollständige Zitat: »Jede Erscheinung der Natur war ein Wort, – das Zeichen, Sinnbild und Unterpfand einer neuen, geheimen, unaussprechlichen, aber desto innigeren Vereinigung, Mittheilung und Gemeinschaft göttlicher Energien und Ideen. Alles, was der Mensch am Anfang hörte, mit Augen sah, beschaute und seine Hände betasteten, war ein lebendiges Wort; denn Gott war das Wort. Mit diesem Worte im Mund und im Herzen war der Ursprung der Sprache so natürlich, so nahe und leicht, wie ein Kinderspiel ...« (HAMANN, JOHANN GEORG 1967, *Schriften zur Sprache*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 144)

Dasselbe Zitat ist auch dem dritten Kapitel – über sprachtheoretische Überlegungen – Marleen Stoessels Benjamin-Buches, mit dem Titel *Aura, Das vergessene Menschliche*, vorangestellt. (STOESSEL, MARLEEN 1983, *Aura, Das vergessene Menschliche, Zur Sprache und Erfahrung bei Walter Benjamin*, München: Hanser, S. 64) Und zum Kontext der von Benjamin zitierten Ausführungen Hamanns vgl.: KNOLL, RENATE 1999, *Konfigurative Annäherungen? Zu Walter Benjamin und Johann Georg Hamann*, in: *global benjamin*, 3 Bände (Hg. Klaus Garber & Ludger Rehm), München: Wilhelm Fink, S. 1057-1070.

»Ausdruck in der Sprache« versteht.²⁷ »Die große Umbildung und Korrektur«, wie Benjamin ein Jahr nach dem *Sprachaufsatz* festhielt, »die dem einseitig mathematisch-mechanisch orientierten Erkenntnisbegriff vorzunehmen ist, kann nur durch eine Beziehung der Erkenntnis auf die Sprache wie schon zu Kants Lebzeiten Hamann versucht hat gewonnen werden.« (*Über das Programm der kommenden Philosophie*, II 168)

Die paradiesische Sprache des Namens sprach in Offenbarungen. »Innerhalb aller sprachlichen Gestaltung waltet der Widerstreit des Ausgesprochenen und Aussprechlichen mit dem Unaussprechlichen und Unausgesprochenen.« (*Über Sprache überhaupt*, II 146) An dieser Stelle liegt für Benjamin genau der Kontrast zwischen unserer erkennenden und der absolut ursprünglichen Sprache im Paradies. Eine Sprache, in der das Unausgesprochene nicht existierte, sondern alles absolut deutungslos als Offenbarung unmittelbar war. Die Offenbarung kennt kein Unaussprechliches, in ihr ist alles ausgesprochen. Erfahrungen, Eindrücke und Wahrnehmungen waren im paradiesischen Zustand unmittelbar und vollständig präsent. Jegliche Form von Deutung oder Decodierung war in sich nicht notwendig. Im Paradies war jede Mitteilung restloser Ausdruck und ausgesprochenes Wort Gottes im Namen und demnach absolut mitgeteilt.

Bloß eine körperlose Sprache wurde im Paradies gesprochen, die durch die Aufstellung der Frage nach Gut und Böse²⁸ aufgebrochen

²⁷ Vgl. dazu: »Benjamins Auffassung von Sprache steht in engstem Zusammenhang mit seiner Kritik des Erfahrungsbegriffs, wie er ihn bei Kant und seinen neokantianischen Nachfolgern vorfindet. Es ist, mit anderen Worten, die Kritik an der Dominanz eines einseitig an den mathematischen Naturwissenschaften ausgerichteten Erkenntnisideals in der Philosophie.« (STEINER, UWE 2008, *Phänomenologie der Moderne. Benjamin und Husserl*, in: *Benjamin – Studien 1* (Hg. Daniel Weidner, Sigrid Weigel), München: Wilhelm Fink, S. 108)

²⁸ In der Erkenntnis von Gut und Böse liegt nach Benjamin eine prinzipielle Schuld, die eigentliche Verschuldung des Menschen, welche nur in intentionslosen Handlungen gesühnt und überwunden werden kann – »alle Erkenntnis ist Schuld, [...] aber alles Handeln ist Unschuld« (*An Carla Seligson 4.8.1913*, GB I 162). Benjamin zitiert in diesem Zusammenhang wie folgt aus Goethes *Divan*: »Denn das wahre Leben ist des Handelns ewige Unschuld, die sich so erweist, daß sie niemanden schadet als sich selber.« (*An Carla Seligson 4.8.1913*, GB I 162-163) In einem Fragment schreibt Benjamin dazu, dass das Individuum als *frei* »nur in Beziehung auf seine Handlungen gedacht werden« (*Die Spontaneität*, VI 55) kann. »Aber: der Unschuldige kann nicht gut handeln, und der Schuldige muß es.« (*An Carla Seligson 4.8.1913*, GB I 163)

wurde. In der paradiesischen Mitteilung war der Körper vollkommen und körperlos in der Offenbarung, ohne einen Rest an geistigen Wesen mitgeteilt. Das geistige fand in der Offenbarung des Namens eine restlose Entsprechung durch sein sprachliches Wesen. Eine Offenbarung bezeichnet »den denkbar intensivsten Grad der Durchdringung von Geist und Sprache, die intensivste Medialität von Sprache überhaupt.«²⁹ In einer vollkommenen Durchsichtigkeit der Offenbarung kann es im Paradies keine Formen der Nicht-Mittelbarkeit gegeben haben und daran gebunden wäre alles abseits kreatürlicher Wesenheit in einen Übersetzungsprozess eingetreten. In diesem radikalen körperlichen Entzug offenbart sich der Körper in seiner letzten Vollständigkeit absolut körperlos als reine Mitteilung. Im Paradies existierten streng genommen keine Körper, sondern nur restlos mitgeteilte geistige Mitteilungen diverser Seelen in der Offenbarung.

Die bloße Präsenz des Baumes im Paradies konnte nach Benjamin der Reinheit der Sprache nichts anhaben, erst durch die Verführung der Schlange wurde sie brüchig. »Der Baum der Erkenntnis stand nicht wegen der Aufschlüsse über Gut und Böse, die er zu geben vermocht hätte, im Garten Gottes, sondern als Wahrzeichen des Gerichts über den Fragenden.« (*Über Sprache überhaupt*, II 154) Die Erkenntnis des Baumes wurde als eine namenlose vorstellig und hat demnach nichts mit der absoluten Erkenntnis im Namen gemein. Sie weist sich als eine von außen kommende Kopie des schöpferischen Wort Gottes aus. Eine reine Symbiose von Namen und Wissen als Ort einstimmige Erkenntnis im Namen als Medium, der wesenhaft eins mit dem schöpferischen Wort ist, ist nur in Gott.³⁰ Das durch den Apfel beschworene Wissen muss im Anfang einhergehend mit der Stiftung der Kreativität geschaffen worden sein und ist nach Benjamin »im tiefsten Sinne nichtig, und dieses Wissen selbst das einzige Böse, das der paradiesische Zustand kennt« (*Über Sprache überhaupt*, II 152). Die Frage nach Erkenntnis allein stellte sich im

²⁹ STEINER, UWE 2006, »*Über Sprache überhaupt und die Sprache des Menschen*«, in: *Benjamin-Handbuch, Leben-Werk-Wirkung* (Hg. Burkhardt Lindner), Stuttgart: J.B. Metzler, S. 592-602, S. 598.

³⁰ Vgl. hierzu Benjamin: »In Gott ist der Name schöpferisch, weil er Wort ist, und Gottes Wort ist erkennend, weil es Name ist.« (*Über Sprache überhaupt*, II 148)

Paradies eigentlich nicht, da Gott selbst schon am siebten Tage im Namen³¹ erkannt hat, dass die schöpferische Ordnung gut war – jegliches Wissen³² war im Namen durch Gottes Vergabe immer gänzlich mitgegeben und immanent präsent.³³ Die aus dem Baum gewonnene Erkenntnis fügt dem Namen nichts hinzu und ist im strengen Sinne eine negative Erkenntnis, da sie nicht existiert, sondern nur das Urteil in sich birgt und somit eine erste Idee der Abstraktion in die Welt setzt. Im Zuge des Richtens über etwas geht die direkte paradiesische Unmittelbarkeit in der Offenbarung verloren, da es ein grundlegendes Charakteristikum eines jeden Urteils ist, sich gänzlich aus der Sache herauszunehmen. Das zu Beurteilende wird zum Gegenstand als solchem erhoben und ist nur im Modus des Heraustretens aus ihm zu erlangen. Dies wird bei Benjamin die richtende Unmittelbarkeit genannt, die aber in der postparadiesischen Gemeinschaft die Tiefe der menschlichen Willkür symbolisiert.³⁴ Das spezifisch menschliche Wort wurde bereits im Augenblick der Frage, da diese schon die erste Perzeption der Abstraktion darstellt, erschaffen, das als Konsequenz nicht mehr die volle Kraft der Erkenntnis in sich vereint und demnach die erste Differenz in der Wahrnehmung zufolge hatte.

»Der Name tritt aus sich selbst in dieser Erkenntnis heraus: Der Sündenfall ist die Geburtsstunde des *menschlichen Wortes*, in dem der Name nicht mehr unverletzt lebte, das aus der Na-

³¹ Vgl. Ludwig Wittgensteins Definition des Namens: »Der Name ist durch keine Definition weiter zu zergliedern: er ist ein Urzeichen.« (WITTGENSTEIN, LUDWIG 1984, *Tractatus logico-philosophicus*, in: *Werkausgabe Bd. 1*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 3.26) Dem kann gemäß Benjamins und im Sinne Leibniz' hinzugefügt werden: er, der Name, ist eine Monade.

³² Vgl. dazu Michael Bröckers Ausführungen: »Im Sprechen wird die Welt daher nicht nur erschaffen, sondern gleich ursprünglich erkannt – dies ist die eigentliche und entscheidende Bedeutung des Benjaminschen Rekurses auf die Schöpfungsgeschichte. Denn Gott als Schaffender ist Prinzip des Wissens, das als solches nicht als Objekt der Erkenntnis vorgestellt werden kann und folglich für den diskursiven Verstand unfaßbar bleibt.« (BRÖCKER, *Die Grundlosigkeit der Wahrheit*, a.a.O., S. 108)

³³ Vgl. hierzu: Das »Schöpferische, seiner göttlichen Aktualität entledigt, wurde Erkenntnis« (*Über Sprache überhaupt*, II 149).

³⁴ Zur Überführung dieser Thematik ins *Trauerspielbuch* und daraus resultierend die Weiterführung und Übersetzung davon, vgl.: STOESEL, *Aura, Das vergessene Menschliche*, a.a.O., S. 88-93.

mensprache, der erkennenden, man darf sagen: der immanenten eigenen Magie heraustretet, um ausdrücklich, von außen gleichsam, magisch zu werden.« (*Über Sprache überhaupt*, II 153)

Mit dem Sündenfall einhergehend stellt sich auch der Verlust der absoluten Objektivität der unmittelbaren Erkenntnis im Namen ein und mit ihr die menschliche Subjektivität aus.³⁵ Die dreifache Konsequenz der Vertreibung aus dem Paradies findet sich im Zeichen, im Urteil und in der Abstraktion wieder. Die Sprache waltet seit dem Sündenfall nicht mehr in einer reinen Unmittelbarkeit, sondern ist nur mehr vorrangig Mittel zum Zweck. Die menschliche Sprache ist so gesehen im Bann des Urteils und daraus resultierend in der menschlichen Subjektivität gefangen.³⁶

Mit dem Verlust der absoluten Erkenntnis als Ergebnis der Vertreibung aus dem Paradies war es mit der nunmehr kommunizierbaren Sprache zu ihrer Verwirrung nicht mehr weit. Durch die diskursive Distanzierung zu den Körpern wurde mit jeder neuen Übersetzung im Namen eine Differenzierung und zugleich – durch den »Plan des Turmbaus« – eine neue Sprache geschaffen. »Alle menschliche Sprache ist nur ein Reflex des Wortes im Namen.« (*Über Sprache überhaupt*, II 149) Ausgehend vom Sündenfall wird Sprache in die

³⁵ Vgl. dazu: »Was Benjamin als Sündenfall bezeichnet, meint diese Selbstdefinition des Menschen als über seine natürlichen Grundlagen willkürlich verfügendes Subjekt. Ein Subjekt aber ist seinem Begriff nach jene tätigen Instanz, die sich ein ihr gegenüberliegendes Objekt aneignet und ihren Plänen und Zwecken unterwirft.« (SCHULTE, CHRISTIAN 2003, *Ursprung ist das Ziel, Walter Benjamin über Karl Kraus*, Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 41)

³⁶ Die Kraft Urteile zu fällen unterscheidet den Menschen, Aristoteles zufolge, von der restlichen Natur: »Nun hat der Mensch als einziges Lebewesen Sprache; die Stimme gibt zwar ein Zeichen von Schmerz und Freude, deswegen ist sie auch den übrigen Lebewesen verliehen, denn ihre Natur gelangte bis zu der Stufe, daß sie Empfindung von Schmerz und Lust haben und sich diese untereinander anzeigen, die Sprache dient aber dazu, das Nützliche und Schädliche, und daher auch das Gerechte und Ungerechte, darzulegen. Denn dies ist den Menschen gegenüber den anderen Lebewesen eigentümlich, allein ein Empfinden für Gut und Schlecht, Gerechtes und Ungerechtes und anderes zu haben. Die Gemeinschaft in diesen Dingen begründet aber Haushalt und Staatsverband.« (ARISTOTELES 1991, *Politik*, in: *Werke in deutscher Übersetzung* (Begr. Ernst Grumach & Hg. Hellmut Flashar), Berlin: Akademie-Verlag, I.2, 1253a, 33-a19) (Vgl. AGAMBEN, GIORGIO 2002, *Homo sacer, Die Souveränität der Macht und das nackte Leben*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 17-18)

Niederungen von arbiträren Zeichen herabgesetzt, deren Ursprung im Urteil liegt und demnach die Sprachverwirrung und Vielzahl der Sprachen zur Konsequenz hatte, die in der Ins-Werk-Setzung des Turmbaus zu Babel entstand. Der Mythos des Sündenfalls steht bei Benjamin nicht für ein Bild der Moral oder eine Restitution der Tugend, geschweige denn für eine theologisch, reaktionär interpretierte Sittenlehre, obwohl der Mensch selbst sein eigenes Urteil gesprochen und den ironischen, »mythischen Ursprung des Rechts« (*Über Sprache überhaupt*, II 153) aus dem Paradies »exziiert« hat.³⁷ »Vielmehr illustriert er [der Sündenfall; d. Verf.],« nach Uwe Steiners Deutung des *Sprachaufsatzes*, »wie Sprache sich in ihrer Entwicklung weiterhin differenziert, in ihrer Mannigfaltigkeit ›sich differenzieren muß‹ (*Über Sprache überhaupt*, II 152). Auch wenn Benjamin die menschlichen Sprachen nach dem Sündenfall als ein parodistisches Zerrbild der göttlichen beschreibt, ist für ihr Verständnis nicht der theologische Skandal des Sündenfalls entscheidend.«³⁸ Vielmehr interessiert Benjamin die kulturgeschichtliche Komponente der disparaten Sprachen, welche einander in universellen Gesten und Verwandtschaften, in poetischen Mitteilungen, trotz Willkür der Zeichen, einander verstehen. Für ihn ist »die Vielheit der Sprachen sowenig wie die der Völker ein Verfallsprodukt«, da »eben diese Vielheit allein deren Wesenscharakter ausspricht« und ihr Skandal entspringt »vielmehr [...] von einer zunehmenden Ohnmacht der integralen Herrschgewalt« (*Sprache und Logik II*, VI 24) einer Sprachfindung. Nicht eine »ursprüngliche eigentlich gesprochene«, sondern der Ver-

³⁷ Vgl. hierzu: »Denn ›mythischer Ursprung‹ meint ja nicht: sagenhafter Ursprung, sondern Ursprung im ›Zeitalter‹, in der ›Ordnung‹ des Mythos. In dieser Zeit, mit ihr, sind Schuld und Strafe in die Welt gekommen. Das Ereignis des Sündenfalls kennt nur mehr *eine* ›Reinigung und Erhöhung, unter die denn auch [...] der Sündige gestellt wurde: das Gericht« (*Über Sprache überhaupt*, II 153). Der Gott des mythischen Zeitalters ist der unumschränkte Herrschende, der selber mit dem ›Wahrzeichen des Gerichts‹ den Abfall erwartet und nahelegt, den zu bestrafen er verheißt. So gehört Zweideutigkeit, ›ungeheure Ironie‹ zu seinem Wesen, die sich auch dem zugleich gestifteten Recht mitteilt und von ihm unablässig bleibt. Denn das Recht, jede geschriebene und sanktionierte Satzung, wurzelt tief in der mythischen Ordnung.« (HARTUNG, GÜNTER 2000, *Mythos*, in: *Benjamins Begriffe*, 2 Bände (Hg. Michael Opitz & Erdmut Wizisla), Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 552-572, S. 562)

³⁸ STEINER, »*Über Sprache überhaupt und die Sprache des Menschen*«, a.a.O., S. 600.

lust einer »ursprünglich aus den gesprochenen allen sich vernehmbar machende Harmonie« ist zu beklagen, welche eine »ungleich größerer sprachlicher Gewalt als jede Einzelsprache« (*Sprache und Logik II*, VI 25) besitzt.

Seit dem Sündenfall treten die Kennzeichen der Sprache in ihrer Vereinnahmung durch einen primär instrumentellen Gebrauch hervor. Die im paradiesischen Namen waltende Kreativität Gotteswort entzog sich im Sündenfall und verlor ihre offenbarende Mitteilung. Die Sprache ist seitdem in der Arbitrarität gefangen und teilt sich nur mehr restriktiv mit. »Indem der Mensch aus der reinen Sprache des Namens heraustritt, macht er die Sprache zum Mittel (nämlich einer ihm unangemessenen Erkenntnis), damit auch an einem Teil jedenfalls zum *bloßen* Zeichen; und das hat später die Mehrheit der Sprachen zur Folge.« (*Über Sprache überhaupt*, II 152) Es manifestiert sich in ihrer magischen Seite, welche Potentiale von unsinnlichen Ähnlichkeitsbeziehungen zu ihrem Signifikat verfügt, dass die menschliche Sprachfindung nicht letztgültig in dieser Verwirrung verloren ist. Die Magie wirkt aber essentiell anders als noch im Paradies. Wenn das Magische im Paradies die Sprache selbst in ihrer Körperlosigkeit war, ist mit und seit dem Sündenfall die Magie das Körperliche, das Gestische der Sprache. Gerade im ähnlich werden, im Auf- und Herstellen eines Nahverhältnisses kommt man einander näher und findet sich in der Berührung der Körper, die den rituellen Freiraum ermöglichen, unmittelbar wieder. In der unmittelbaren Ansicht, und nicht in der Distanz des Urteils, geben die Körper ihr Wesen preis, dem in einem Akt der Spracherweiterung entsprochen wird. Diese Entfaltung vollzieht sich im fremd werden der eigenen, bekannten Sprache, wie Benjamin im *Übersetzeraufsatz* eingehender ausführt, da nur in dieser Weise sich die Eigenheiten im Namen in Sprache übersetzen.³⁹ Die eigentliche Unmittelbarkeit der Sprache ist ihre gestische, materielle Präsenz. Unsinnlich ähnlich heißt nicht

³⁹ Theodor W. Adorno beschreibt einen ähnlichen Umstand, in einem Nachruf unmittelbar nach Walter Benjamins Freitod 1940, als einen grundsätzlichen Zug Benjaminscher Wahrnehmung. Adorno charakterisiert Benjamin wie folgt: »Er hat darauf bestanden, alle Gegenstände so nah anzusehen, bis sie fremd wurden und als fremde ihr Geheimnis hergaben.« (ADORNO, THEODOR W. 1970, *Über Walter Benjamin*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 9)

einem Abbild⁴⁰ zu entsprechen, sondern die eigene Veränderung und die des sich Anzunähernden geschichtlich mitzudenken und daraus folgend sich unsinnlich ähnlich zu werden. Eine Ähnlichkeit, die auf eine viel tiefere Verwandtschaft als die vermeintlich sinnliche der Oberfläche rekurriert und sich auf das tatsächliche Wesen richtet. »Die Übersetzung ist die Überführung der einen Sprache in die andere durch ein Kontinuum von Verwandlungen. Kontinua der Verwandlung, nicht abstrakte Gleichheits- und Ähnlichkeitsbezirke durchmißt die Übersetzung.« (*Über Sprache überhaupt*, II 151) Um in der Übersetzung unsinnliche Ähnlichkeiten aufzufinden, gilt es die auf den Körpern lastende Patina der Begrifflichkeit abzutragen und in Räume monadischer Bewegungen vorzustoßen. Es sind sensible Orte, an denen die Körper sich Gehör verschaffen, die in der Geste rezitiert werden. Die ureigene Motivation der Sprache als Gestaltung ist nicht im falschen Einfühlen des Historismus, sondern im sich Hingeben – als passive Geisteshaltung – an das Gehörte zu erlangen. Dies sind Momente des Verstehens, die in ihrer Übersetzung kreative Entsprechungen und Nuancen von Sinn entstehen lassen. In diesen Momenten wendet sich Mitteilung an die ursprüngliche, mimetische Magie der Namen und wird einer Offenbarung, Symbiose von Erkenntnis und Präsenz, verwandt, in dem unaussprechliche Eigenheiten des geistigen Wesens zum Ausdruck kommen.

Mit der ersten Benennung im Namen wurde der Übersetzer und mit ihm der Erkennende, der Philosoph geboren, dessen höchste, erste und reinste Entsprechung sich in Person Adams manifestiert hatte und es »steht zuletzt nicht Platon, sondern Adam, der Vater der Menschen als Vater der Philosophie, da« (*Ursprung des deutschen Trauerspiels*, I 217). Wenn Adams Übersetzungen noch rein und seine Erkenntnisse ausschließlich absolut waren, befinden wir uns nunmehr vor der viel schwierigeren Aufgabe annähernde Zustände in der Verwirrung durch intentionslose Gesten zu provozieren. Annähernd in dem Sinne, dass eine vollkommene Wiederherstellung des paradiesischen Zustands nicht möglich, geschweige denn anzustre-

⁴⁰ Vgl. dazu: »Um das echte Verhältnis zwischen Original und Übersetzung zu erfassen, ist eine Erwägung anzustellen, deren Absicht durchaus den Gedankengängen analog ist, in denen die Erkenntniskritik die Unmöglichkeit einer Abbildtheorie zu erweisen hat.« (*Die Aufgabe des Übersetzers*, IV 12)

ben ist. Der Sündenfall steht als Anfang vom Ende der Absolution und mit ihm und in seiner Tradition verankert bleibt, aus der paradiesischen Sicht, theoretisch alles unübersetzbar. Die paradiesische Einheit von Mensch und den weltweit exponierten Körpern, die restlose Symbiose der Mitteilung in der Offenbarung, definiert sich als ein utopischer Horizont und wird von Benjamin nicht konkret anvisiert. Jede Setzung setzt vorübergehend und unvollständig eben nur eine momentane Entsprechung in Sprache. Mit momentan ist gemeint, dass Sprache geschichtlich ist, da das Vorgeschichtliche, das Paradies, konsistent geschichtslos und dadurch streng leblos »ist«.⁴¹ Leben hat nur, »wovon es Geschichte gibt [...]. Denn von der Geschichte, nicht von der Natur aus, geschweige von so schwankender wie Empfindung und Seele, ist zuletzt der Umkreis des Lebens zu bestimmen« (*Die Aufgabe des Übersetzers*, IV 11). Geschichte in ihrer Betrachtung aber, gemäß Benjamin, spaltet sich »in Bilder, nicht in Geschichten« auf und »wo ein dialektischer Prozeß sich vollzieht, da haben wir es mit einer Monade zu tun« (*Konvolut N*, V 596). In Benjamins geschichtsphilosophischen Thesen *Über den Begriff der Geschichte* wird die geschichtliche Konsequenz des Ausstiegs aus dem Paradies wie folgt beschrieben: »Dieser Sturm treibt ihn [den Engel der Geschichte; d. Verf.] unaufhaltsam in die Zukunft, der er den Rücken gekehrt, während der Trümmerhaufen vor ihm zum Himmel wächst. Das, was wir den Fortschritt nennen, ist *dieser* Sturm.« (*Über den Begriff der Geschichte*, I 698) Die Bewegung der Geschichte⁴² als Sturm kann nur, Irving Wohlfarth zufolge, dem Sündenfall entsprungen sein und wo noch »die paradiesische Namens-

⁴¹ Im Wissen um gut und böse und daraus resultierend im Ausstieg aus dem Paradies ist der Anbeginn der Geschichte zu suchen, die sich in der innerweltlichen Verwirklichung des ersten Dualismus vollzogen hat. Der strenge Gegensatz im Manichäismus von gut und böse, Licht und Dunkelheit wird in der Schöpfungsgeschichte mit der Scheidung von Licht und Finsternis zu Tag und Nacht entdramatisiert, die die manichäische Licht-Finsternis, d.h. gut und böse Opposition zu einer zeitlichen Rhythmik verwandelt.

⁴² Vgl. dazu Benjamin Henri Delacroix zitierend: »Die Sprachgeschichte führt nicht zu den Ursprüngen zurück, da Sprache ja die Vorbedingung der Geschichte darstellt.« (*Probleme der Sprachsoziologie*, III 453)

sprache ›selig ins ich ruht‹, dort herrscht die Ruhe vor dem Sturm«⁴³. Und »was dem Engel der Geschichte die Sprache verschlägt, ist – sprachtheologisch betrachtet – der todtraurige Anblick der zerschlagenen, sprachlos gewordenen Sprache«⁴⁴ der Geschichte.

Die im Namen niedergelegte Erkenntnis kann, dank ihrer göttlichen Stiftung, nie einem Verstand entspringen, noch lässt sich die Wahrheit aus ihm affizieren. Die Erkenntnis im Vernehmen muss im Paradies noch ein unisoner Vorgang gewesen sein, der in der Abstrahierung der Dinge durch den Menschen aufgebrochen wurde und dadurch die geschichtliche Bewegung ausgelöst hat. In diesem Bruch tritt die Gemeinschaft von Signifikat und Signifikant, die Unmittelbarkeit der Sprache, radikal auseinander⁴⁵ und in ihrer Öffnung die Vielheit der Interpretation auf. Die Erfahrung des sich absolut offenbarenden Namens wendet sich im Moment der Intention und erfährt eine Richtung, wird selber richtend. In der Fülle der Interpretation des Namens zeigt sich in jeder Benennung immer auch ein Mangel, ein Ungenügen, das auf eine Existenz des Unaussprechlichen hinweist. Als Konsequenz einer Überbenennung im postparadiesischen Namen verlor die Natur ihren undefinierbaren, reichhaltigen, lautlosen Tonumfang in Gott und als innerster Ausdruck ihrer Trauer verstummte sie, denn es »ist in aller Trauer der tiefste Hang zur Sprachlosigkeit, und das ist unendlich viel mehr als Unfähigkeit oder Unlust zur Mitteilung« (*Über Sprache überhaupt*, II 155).

In den Umkreis des *Sprachaufsatz* gehört der unmittelbar davor entstandene Text *Die Bedeutung der Sprache in Trauerspiel und Tragödie*, der vor allem einen späteren und prägenden Niederschlag in Benjamins Buch *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, »Entwor-

⁴³ WOHLFARTH, IRVING 1988, *Die Willkür der Zeichen, Zu einem sprachphilosophischen Grundmotiv Walter Benjamins*, in: *Perspektiven Kritischer Theorie, Eine Sammlung zu Hermann Schweppenhäusers 60. Geburtstag* (Hg. Christoph Türcke), Lüneburg: Dietrich zu Klampen, S. 141.

⁴⁴ WOHLFARTH, *Die Willkür der Zeichen*, a.a.O., S. 143.

⁴⁵ In diesem Bruch zeigt sich als Konsequenz die eigentliche Aufgabe der Sprache: »Der Sprachbereich erstreckt sich als kritisches Medium zwischen dem Bereich des Bedeutende(n) und dem des Bedeutete(n). So daß also gesagt werden kann: Das Bedeutende zielt hin auf das Bedeutete und gründet zugleich hinsichtlich seiner Materialbestimmbarkeit auf diesem, aber nicht uneingeschränkt, sondern nur hinsichtlich des modus essendi, den die Sprache bestimmt.« (*Wenn nach der Theorie des Don Scotus...*, VI 23)

fen 1916 Verfaßt 1925« (*Ursprung des deutschen Trauerspiels*, I 203), gefunden hat.⁴⁶ Dieser Text vergleicht, wie der Titel schon erahnen lässt, die Sprache von Trauerspiel und Tragödie, welche ihren Gehalten nach zu urteilen als unterschiedlich angesehen werden. Im Gegensatz zum Traurigen beruht das Tragische »in einer Gesetzlichkeit der gesprochenen Rede«, das ausschließlich nur in dieser vorhanden ist. Diese Form der »Wechselrede« ist die ursprünglich dem Menschen eigene, die nur rein tragisch und ausschließlich phonetisch existiert, denn »es gibt keine tragische Pantomime. Es gibt auch kein tragisches Gedicht, keinen tragischen Roman, kein tragisches Ereignis.« (*Die Bedeutung der Sprache in Trauerspiel und Tragödie*, II 137) Das Tragische ist »reiner Träger der Bedeutung« und demzufolge »reines Wort« (*Die Bedeutung der Sprache in Trauerspiel und Tragödie*, II 138). Die unwiderrufliche reine Bedeutung des Wortes, die sich nicht vom Ursprung her zu seiner Mündung hingewandt verwandelt, ist absolut tragisch und mit der Idee Platons zu vergleichen. Dem konträr hat das Traurige keine Entsprechung in der bloßen Wortbedeutung, sondern nur im Weg der Verwandlung des Wortes »vom Naturlaut über die Klage zur Musik« (*Die Bedeutung der Sprache in Trauerspiel und Tragödie*, II 138). Diese Bewegung trägt ausgewiesen monadische Züge. »Das Wort der Verwandlung« läutert die »Laute der Natur zum reinen Laute des Gefühls« und weist sich somit als das musikalische Prinzip der Sprache aus, welches immer in einem interaktiven Verhältnis zur Natur steht. »Es ist Natur, die nur um Reinheit ihrer Gefühle willen ins Fegefeuer der Sprache steigt, und das Wesen des Trauerspiels ist schon in der alten Weisheit beschlossen, daß alle Natur zu klagen begönne, wenn Sprache ihr verliehen würde.« (*Die Bedeutung der Sprache in Trauerspiel und Tragödie*, II 138) Im Gefühl von der Sprache verraten worden zu sein, gründet sich »jene ungeheure Hemmung« der Natur,

⁴⁶ Vgl. dazu Benjamins Charakterisierung des *Trauerspielbuchs* in seinem zuletzt verfassten *Lebenslauf*: »Dieses Buch unternahm, eine neue Anschauung vom deutschen Drama des siebzehnten Jahrhunderts zu geben. Es macht sich zur Aufgabe, dessen Form als ›Trauerspiel‹ gegen die Tragödie abzuheben und bemüht sich, die Verwandtschaft aufzuzeigen, die zwischen der literarischen Form des Trauerspiels und der Kunstform der Allegorie besteht.« (*Curriculum Vitae Dr. Walter Benjamin*, VI 226)

aus der Trauer wurde, welches sich in der historischen Zeit, d.h. seit dem Sündenfall konstituiert hat.

»Geschichte wird zugleich mit Bedeutung in der Menschensprache, diese Sprache erstarrt in der Bedeutung, die Tragik droht und der Mensch, die Krone der Schöpfung, wird dem Gefühl allein erhalten, indem er König wird: Symbol als Träger dieser Krone. Und die Natur des Trauerspiels bleibt Torso in diesem erhabenen Symbol, Trauer erfüllt die sinnliche Welt, in der Natur und Sprache sich begegnen.« (*Die Bedeutung der Sprache in Trauerspiel und Tragödie*, II 139)

Die seit dem Sündenfall waltende Bedeutung, ihre Differenz zum Laut, wird durch die Musik im Trauerspiel erlöst und entfaltet eine »Wiedergeburt der Gefühle in einer übersinnlichen Natur«. Das Trauerspiel ist der Ort, wo im Namen – wenn man die passive Geisteshaltung besitzt ihn wahrzunehmen – die Klage vernommen wird, die in der ursprünglichen Tiefe des Empfangnis zur Musik wird. »Wo in der Tragödie die ewige Starre des gesprochenen Wortes sich erhebt, sammelt das Trauerspiel die endlose Resonanz seines Klanges.« (*Die Bedeutung der Sprache in Trauerspiel und Tragödie*, II 140)

Der Ursprung der Geschichte ist in der Vertreibung aus dem Paradies zu begründen und in diesem Verstoß durch Gott liegt der Anfang des Lebens. Im Unaussprechlichen kommt nicht zur Sprache, was sich im Topos der »reinen Sprache« der restlos ausgesprochenen Namen beinahe wiederfindet. Das Unsagbare zeigt auf, dass es sich zwar nie gänzlich in Sprache übersetzen lässt, jedoch nicht, beispielsweise als Grenze der Sprache, zu leugnen ist. Die »reine Sprache« verwirklicht sich im Akt der Entsprechung als Manifestation von Geschichte im Modus des kontinuierlichen Übersetzens in Sprache.⁴⁷ Hierin kommt der Sinn in der Bewegung und Zirkulation, ähnlich wie bei Jean-Luc Nancy, zum Ausdruck und findet sich in

⁴⁷ Vgl. hierzu: »Diese reine Sprache, nicht das (sprachlich verfaßte) Urteil ist der Ort der Wahrheit. Benjamin versteht Wahrheit dabei weder – klassisch – als Übereinstimmung zwischen Experten, sondern als ›intentionsloses Sein‹.« (REIJEN, WILLEM VAN 2001, *Sammeln und Übersetzen*, in: *Übersetzen: Walter Benjamin* (Hg. Christian L. Hart Nibbrig), Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 253-267, S. 258)

einem ständigen Wandel begriffen.⁴⁸ »In der Sprache wird die Einheit von Bestimmendem und Bestimmtem als Identität von Selbstbestimmung erfahren. In der Kunst wird diese Identität von Selbstbestimmung immer von neuem verwirklicht. ›Werk‹ der Kunst ist, was diese Freiheit reproduziert. Dabei kommt es nicht auf *Kunstwerke* an.«⁴⁹

Unsere Alltagssprache birgt zunächst und zumeist kein kreatives Potenzial, da es unserem Verständnis eigen ist, Codes aufzuschlüsseln. Wir sprechen in einer Weise, die es uns ermöglicht uns gegenseitig mit dem geringsten Aufwand an Symbolisierungsleistungen, die wir im Besonderen zum Lesen von Gedichten benötigen, zu verstehen. Eine Mitteilung wird erfahren, indem sie einer bekannten Bedeutung zugeordnet wird, nachdem ein weiteres Mal automatisch und genormt gehandelt wird. Ludwig Wittgenstein schreibt in seinem Spätwerk *Philosophische Untersuchungen* dazu: »ich bin zu einem bestimmten Reagieren auf dieses Zeichen abgerichtet worden, und so reagiere ich nun.«⁵⁰ Es sind neben ästhetischen Akten unsere Versprecher, in denen die genormten Muster aufbrechen und Kreativität kurz aufblitzen lassen. Im Versprechen rezitieren wir ursprüngliche Vermögen, die keiner subjektiven, intentionalen Kraft entspringen können, sondern einen unvorhergesehen überfallen. Auf dieser ereignishaften Art und Weise basieren jegliche Sprachspiele, die als Paten unserer Sprachwitze angesehen werden können. Ein Sprachwitz, der nur in Gemeinschaft vollzogen werden kann, erscheint als witzig, wenn frei mit Zeichen umgegangen und nicht einem kodifizierten, instrumentellen Verständnis gefolgt wird. Speziell der spielerische Umgang mit diesen allgemein gültigen, auf Bedeutungsplatonismus basierenden Codes, ist eine sehr beliebte Form der Sprachwitze, die dadurch immer die Sprache an sich und ihre Struktur hinterfragen. »Die Kritik der geistigen Dinge ist die Unterscheidung des

⁴⁸ Vgl. NANCY, JEAN-LUC 2003, *Die Erschaffung der Welt oder Die Globalisierung*, Berlin: diaphanes.

⁴⁹ KREUZER, JOHANN 2009, »Gut auch sind und geschickt einem zu etwas wir«, *Walter Benjamins Hölderlin-Lektüre*, in: *Raum der Freiheit, Reflexionen über Idee und Wirklichkeit* (Hg. Waltraud Meints, Michael Daxner, Gerhard Kraiker), Bielefeld: transcript, S. 99-122, S. 116.

⁵⁰ WITTGENSTEIN, LUDWIG 1984, *Philosophische Untersuchungen*, in: *Werkausgabe Bd. 1*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, Nr. 198.

Echten vom Unechten. Das ist aber nicht Sache der Sprache, oder nur in einer tiefen Verhüllung: im Humor. Nur im Humor kann die Sprache kritisch sein.« (*An Herbert Blumenthal ca. Ende 1916*, GB I 349) Auch nach Wittgenstein zeichnen sich Witze aus, die restriktiv normierten Konstrukte der Sprache aufzubrechen, da sie der Ästhetik verwandt, bildliche und symbolische Potentiale besitzen. »Ich bin also geneigt, auch im Spiel zwischen wesentlichen und unwesentlichen Regeln zu unterscheiden. Das Spiel, möchte man sagen, hat nicht nur Regeln, sondern auch einen *Witz*.«⁵¹ Das schöpferische Wort als Kreation schlechthin, ist im offenen Sinne der innere strukturelle Charakter der Sprache, von dem sich der Witz in einer ausgezeichneten Weise bestimmen lässt. Es waltet im Namen jeden Körpers und drückt somit die Sprache selbst und den Körper an sich aus.

Potentiell ist diese paradiesische Unmittelbarkeit in jedem Moment, hier und jetzt als Zitat aus dem Kontext herausschlagbar, denn seinem monadischen Wesen nach verweilt sie potenziell in jeder »Jetztzeit«, die sich in einer erinnerten Kommunikation blitzhaft darstellen. Nur das Zitat kann für einen erinnerten Zustand verantwortlich sein, da es sich dem schöpferischen Wort kreativ anzunähern gilt. Diese Annäherung vollzieht sich in actu in einem radikalen Ausbruch aus unserer vorgeformten Alltagssprache. Seit dem Sündenfall ist der Weg in die reine Erkenntnis nicht mehr zugänglich. Die volle Erfahrung lässt sich jedoch im Proustschen Sinne in einer Rückbesinnung im Hier und Jetzt in Nuancen wiederfinden. Im Rituellen⁵² –

⁵¹ WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, a.a.O., Nr. 564.

⁵² In rituellen Akten, wie z.B. in der Religion und von ihr beeinflusst in der Kunst, werden solche Momente wiederhergestellt, in denen die Negation der Eingrenzung aufgehoben ist. Es sind sprachlose Momente des Verstehens, wie z.B. das Tanzen der Sufisten und der afrikanischen Stammestradiation oder das christliche Pfingstfest usw., die sich in ihrer Performanz in eine Ereigniskultur einschreiben. Ihre »Sprache ist integrale Prosa, die die Fesseln der Schrift gesprengt und von allen Menschen verstanden wird (wie die Sprache der Vögel von Sonntagskindern)« (*Anmerkungen zu Über den Begriff der Geschichte*, I 1238). Speziell in zeitgenössischen Theorien findet eine sehr starke Hinwendung zu Körper- und Raumdiskursen statt, die sich mit Fragen der Theatralität, der Präsenz, des Ritus in Tanz und der Kultur an sich und einer Performanz-Kultur generell beschäftigen.

siehe z.B. die Happening-Kunst des 20. Jahrhunderts⁵³ – lassen sich Momente des Verstehens, in denen die Negation der Eingrenzung aufgehoben wird, im Augenblick durch Symbolisierungsleistungen erschaffen. Mit viel Geschick muss mit Zeichen umgegangen werden, um neu Kontextualisiertes in die Welt zu schicken, damit im Ereignis die »Art des Meinens« gemeinsam wird. Je freier in der Sprachmaterie gespielt und man von ihr bestimmt wird, desto selbstbestimmter findet und befindet man sich in ihr wieder. Sich in intentionsloser Aufmerksamkeit neuen Wegen auszusetzen und nicht bereits geebnete Pfade wiederholt auszutreten, lässt eine Möglichkeit der Freiheit entstehen. In diesem Sinne verwirklicht sich Freiheit nicht »im Bereiche der Handlung« intentionalen Naturells, sondern in der schicksalhaften Bestimmung des Lebens, das im Eigennamen vorgezeichnet ist und dem es sich hinzugeben weiß.⁵⁴

⁵³ Hier soll nur kurz auf das Buch *Ereignis und Aura* von Dieter Mersch verwiesen werden, in dem dargestellt wird, dass in und mit der performativen Kunst der klassische Ereignis- und Werkcharakter, wie die damit verbundene »alte« Aura in Auflösung begriffen ist und eine Form des Ritus wiederhergestellt wird. Im Moment der Performanz, im Modus des Ereignens als Verbum, blitzt – ganz im Sinne Benjamins – eine »neue« Aura als Spur in der Wahrnehmung auf und manifestiert das eigentliche DaSein der Kunst. Der Ort der Ästhetik findet sich im »Sich-Zeigen«, in einem Hervortreten wieder. »Wahrnehmung (Aisthesis) konfrontiert uns mit dem ›Daß‹ (quod) der Erscheinungen.« (MERSCH, DIETER 2002, *Ereignis und Aura, Untersuchungen zu einer Ästhetik des Performativen*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 13) Das »Sich-Zeigen« ist gerade diese Wahrnehmung, in der »Präsenz«, »Singularität« und »Augenblick« zur Geltung kommen. Dass es geschieht (quod), geht dem was geschieht (quid) nach Mersch voraus. Es geht prinzipiell um ein Geschehen als ein singuläres Aufblitzen bevor geklärt werden kann, ob überhaupt etwas geschieht. Das Ereignen von Kreation liegt demnach im Sprung der Wahrnehmung als ein Moment des Erscheinens selbst. (Vgl. MERSCH, *Ereignis und Aura*, a.a.O., inbes. 9-26)

⁵⁴ Vgl. dazu Benjamins Ausführungen aus einem Fragment über moralische und anthropologische Fragen zu Körper und Leib: »Je weniger in den Banden des Schicksals ein Mann befangen ist, desto weniger bestimmt ihn das Nächste, sei es durch Umstände sei es durch Menschen. Vielmehr hat ein dergestalt freier Mensch seine Nähe ganz zu eigen; er ist es, der sie bestimmt. Die eigne Bestimmtheit seines schicksalsmäßigen Lebens dagegen kommt ihm vom Fernen. [...] Denn das Entfernte, das den Menschen bestimmt, soll die Natur selber sein und sie tut es desto ungeteilter je reiner er ist. Mag sie also mit ihrem kleinsten Vorzeichen den Neurotiker schrecken, mit den Sternen die Dämonischen lenken, so bestimmt sie mit ihren tiefsten Harmonien – und nur durch diese – allein den Frommen. Sie alle aber nicht in ihrem Handeln sondern in ihrem Leben, welches allein ja schicksalhaft sein kann. Und hier, nicht aber im Bereiche der Handlung, ist an ihrem Ort die Freiheit.« (*Schemata zum psychophysischen Problem*, VI 84)

Man teilt sich nur in der unmittelbaren Sprache mit, wenn man die Sprache als ein wortwörtliches Geschehnis, Ereignis geschehen lässt, sich ihr selbstlos annähert und sie sich dadurch frei von kodifizierten Strukturen ent- und auffalten kann. Diese »Wörtlichkeit« findet sich auch im *Übersetzeraufsatz* in einem vergleichbaren Zusammenhang wieder und verwirklicht Benjamins Theorie des Namens, der eine Mitteilung im Wort, in der Monade und nicht im Prädikat des Satzes ausdrückt. In diesem Sinne muss auch Benjamins Begriff der Wahrheit⁵⁵ verstanden werden, der erst im Ereignis sein eigentliches Verständnis erlangt und sich im intentionslosen, interesselosen Sein darstellt.⁵⁶ Nur im Abschwören, in einer Loslösung, als eine radikale Absetzung der Intention, lässt sich die Wahrheit, als das Aufblitzen der *gratiae*, ins Spiel und aus dem Spiel kommend, zum Vorschein bringen. »Nicht die Verstandeshandlungen, sondern das Sein ist das Vorgängige,« wie Michael Bröcker vermerkt, »die Gegenstände haben ihr Sein nicht in der Erkenntnis, es wird ihnen nicht prädikativ zugesprochen, vielmehr ist es Aufgabe der Erkenntnis, sie so zu fassen, wie sie von selbst aus sind. Wahrheit ist kein Produkt des Denkens, Wahrheit wird im Erkennen offenbar.«⁵⁷ Wahrheit entäußert

⁵⁵ Vgl. dazu Benjamins Ausführungen im Steinchen *Technische Nothilfe* des Mosaiks *Einbahnstraße* über die Unmöglichkeit Wahrheit zu denken. Sie lässt sich, wie Benjamin nachfolgend zeigt, nur zu einer Darstellung ihrer selbst provozieren: »Es gibt nichts Ärmeres als eine Wahrheit, ausgedrückt wie sie gedacht. In solchem Fall ist ihre Niederschrift noch nicht einmal eine schlechte Photographie. Auch weigert sich die Wahrheit (wie ein Kind, wie eine Frau, die uns nicht liebt) vorm Objektiv der Schrift, wenn wir uns unters schwarze Tuch gekauert haben, still und recht freundlich zu blicken. Jäh, wie mit einem Schlage will sie aus der Selbstversunkenheit gescheucht und sei es von Krawall, sei's von Musik, sei es von Hilferufen aufgeschreckt sein. Wer wollte die Alarmsignale zählen, mit denen das Innere des wahren Schriftstellers ausgestattet ist? Und ›Schreiben‹ heißt nichts anderes als sie in Funktion setzen. Dann fährt die süße Odaliske auf, reißt das Erste Beste an sich, was im Tohuwabohu ihres Boudoirs, unseres Gehirnkastens, ihr in die Hände fällt, nimmt's um und flüchtet so, unkenntlich fast, vor uns zu den Leuten. Wie wohl beschaffen muß sie aber sein und wie gesund gebaut, um so, verstellt, gehetzt, doch siegreich, lebenswürdig, unter sie zu treten.« (*Einbahnstraße*, IV 138)

⁵⁶ Vgl. hierzu Willelm van Reijen: »Wenn man, wie Benjamin sich vornimmt, immer radikal, niemals konsequent zu verfahren (vgl. B I, 425) [vgl. *An Gershom Scholem* 29.5.1926, GB V 159; d. Verf.], dann heißt das, daß man, um der Wahrheit teilhaftig zu werden, jede Intention loslassen muß.« (REIJEN, *Sammeln und Übersetzen*, a.a.O., S. 259)

⁵⁷ BRÖCKER, *Die Grundlosigkeit der Wahrheit*, a.a.O., S. 104-105.

sich z.B. im Zusammenspiel vom »destruktiven Charakter« (*Der destruktive Charakter*, IV 396-398), der zerstört⁵⁸, dekonstruiert, reinigt und dem »Sammler« (*Ich packe meine Bibliothek aus*, IV 388-396), welcher konzentriert, rezitiert, zusammenfügt, die gemeinsam die Wahrheit in ihrer Blitzhaftigkeit erfahrbar machen.⁵⁹ In einer Symbiose von Passivität und Aufmerksamkeit kann Sprache als Gestaltungsmoment – und nicht in ihrer ausschließlichen Sozialisierung – »wahre« Sprache sein, da dies das eigentliche konstitutive Prinzip von Sprache darstellt. Die Erkenntnis im Namen kann sich nur, da in Gott verbürgt, im Akt einer Gabe vollziehen, die nie subjektiv affiziert wird, sondern in Momenten der Aufmerksamkeit einem widerfährt.⁶⁰ Ganz diesem Gestus verpflichtet ist auch Benjamins Konzeption des Zitates, welches sich im Akt der Symbiose von Destruktion und Konstruktion verwirklicht. Im Moment des Herausschlagens wird ein neuer Sinn konstruiert, dessen Stiftung aber nie losgelöst von Benjamins Sprachtheorie gesehen werden kann. »Erst der Verzweifelte entdeckt im Zitat die Kraft: nicht zu bewahren, sondern zu reinigen, aus dem Zusammenhang zu reißen, zu zerstören: die einzige, in der

⁵⁸ Vgl. dies »im Lichte der denkwürdigen Erklärung von Loos: ›Wenn die menschliche Arbeit nur aus der Zerstörung besteht, dann ist es wirkliche menschliche, natürliche, edle Arbeit.‹ Allzulange lag der Akzent auf dem Schöpferischen.« (*Karl Kraus*, II 366)

⁵⁹ Vgl. dazu Benjamins Charakterisierung des Sammlers, der in der Nähe seiner Objekte monadischen Naturells, welche ihn inspirieren, die Aura der Ferne wahrnimmt: »Man mag davon ausgehen, daß der wahre Sammler den Gegenstand aus seinen Funktionszusammenhängen heraushebt. Aber das ist kein erschöpfender Blick auf diese merkwürdige Verhaltensweise. Denn ist nicht dies die Grundlage, auf der eine im Kantischen und Schopenhauerschen Sinne ›interesselose‹ Betrachtung aufbaut, dergestalt, daß der Sammler zu einem unvergleichlichen Blick auf den Gegenstand gelangt, einem Blick, der mehr und anderes sieht als der des profanen Besitzers und den man am besten mit dem Blick des großen Physionomikers zu vergleichen hätte. [...] Man muß nämlich wissen: dem Sammler ist in jedem seiner Gegenstände die Welt präsent und zwar geordnet. [...] Man hat nur einen Sammler zu verfolgen, der die Gegenstände seiner Vitrine handhabt. Kaum hält er sie in Händen, so scheint er inspiriert durch sie, scheint wie ein Magier durch sie hindurch in ihre Ferne zu schauen.« (*Konvolut H*, V 275)

⁶⁰ Vgl. dazu: »Die Wahrheit stellt sich dar als die von Gott ausgesprochenen Namen der Dinge; sie zu erkennen, bedeutet also, sie als Namen zu verstehen. Im Aussprechen sind Geist und Natur, das Wort Gottes und die Dinge, identisch, sie in ihrem Namen erkennen heißt, in der realen Gestalt das mit ihr identische ideale Sein zu erfassen. Das, was Benjamin das ›geistige Wesen‹ (und in der Erkenntnis-kritischen Vorrede Idee) nennt und die sinnliche Erscheinung sind ein und dasselbe.« (BRÖCKER, *Die Grundlosigkeit der Wahrheit*, a.a.O., S. 109)

noch Hoffnung liegt, daß einiges aus diesem Zeitraum überdauert – weil man es nämlich aus ihm herausschlug.« (*Karl Kraus*, II 365) Jedes Gefüge des Zitieren ist eine Weise der Sprachgestaltung, daher Übersetzung als Formgebung und Prinzip der Sprache an sich. »In der Konzeption Benjamins vermag der Name, als der im Zitat geleistete Abschluß, allein nachträglich monadologisch zu sein; wofür er ›Denkmal‹ ist.«⁶¹ »Ein Wort zitieren heißt es beim Namen rufen« (*Karl Kraus*, II 362), sein inneres, monadisches Wesen freizulegen und in einen neuen Gestaltungskontext zu übersetzen. »Vor der Sprache weisen sich beide Reiche – Ursprung so wie Zerstörung – im Zitat aus. Und umgekehrt: nur wo sie sich durchdringen – im Zitat – ist sie vollendet.« (*Karl Kraus*, II 363) Der Sinn in einer Sprachbewegung ist weder subjektiv, teleologisch noch diskursiv oder begrifflich festgelegt, weil er im wörtlichen Sinne nicht greifbar wird, sondern sich im Chock, im Innehalten des »Eingedenkens«, in der Monade offenbart. »Wo das Denken in einer von Spannungen gesättigten Konstellation plötzlich einhält, da erteilt es derselben einen Chock, durch den es sich als Monade kristallisiert.« (*Über den Begriff der Geschichte*, I 702-703) Wie »Geschichte schreiben also heißt zitieren« (*Konvolut N*, V 595), findet Sprache auch nur im reinigenden Moment des Zitierens der Sprache in Sprache statt. Im Zitat rezitiert die Sprache ihre ursprünglichsten Kräfte und vollendet sich im Moment einer Gestaltung. In diesen Momenten »spiegelt sich« im Zitat »die Engelsprache, in welcher alle Worte, aus dem idyllischen Zusammenhang des Sinnes aufgestört, zu Motti in dem Buch der Schöpfung geworden sind« (*Karl Kraus*, II 363), wie er anknüpfend an seinen Essay *Die Aufgabe des Übersetzers* schreibt. Auch die Geschichtsschreibung zeitigt sich als ein sprachlicher Akt, der sich nicht bloß in der Übermittlung von Fakten erschöpft, weil »Geschichte schreiben heißt, Jahreszahlen ihre Physiognomie geben« (*Konvolut N*, V 595). Über die Methode der Reinigung offenbart sich die Sprache in ihrem ursprünglichen Wesen und teilt nicht bloß Zeichen,

⁶¹ MENKE, BETTINA 1991, *Sprachfiguren: Name, Allegorie, Bild nach Benjamin*, München: Wilhelm Fink, S. 513.

sondern ihr geistiges Wesen mit. Diesen gereinigten Begriff⁶² von Sprache darzustellen, ist das eigentliche Ansinnen des *Sprachaufsatzes*, »wenn der«, wie Benjamin selbstkritisch anmerkt, »auch noch unvollkommen sein mag« (*Über Sprache überhaupt*, II 157). Einem vergleichbaren Gebaren unterliegt auch die »materialistische Geschichtsschreibung«, die im destruktiven Moment »der Aufspaltung der historischen Kontinuität zur Geltung [kommt; d. Verf.], mit der der historische Gegenstand sich allererst konstituiert« (*Konvolut N*, V 594). Sinnlich findet der Sinn als Sinn statt und ist immer schon im Akt des Vollzugs als der Akt selbst verwirklicht, aber immer letztlich im Kommen begriffen, ohne endgültig – höchstens in der messianischen Stillstellung – anzukommen; obwohl das Zitieren einen messianisch verwandten Charakter inne hat. Aus diesem Grunde erscheint der Sinn nicht absolut, sondern erfährt sein Wesen nur im ständigen Akt kreativer Gestaltung, als dem Moment der Gestaltung selbst, vor dessen Aufgabe man mit jedem Atemzuge von Neuem steht. Der Sinn kann nicht definiert werden, sondern muss sich äußern, erscheinen, sich selber zur Erscheinung bringen. Der Sinn des Sinns ist als Ausdruck in der Zirkulation, in der sprachlichen Mitteilung in Sprache zu begreifen und deshalb liegt auch für Thomas Regehly »die Annahme nahe, daß eine Reinigung des Sprachbegriffs immer neu in Angriff zu nehmen ist, ›aufgegeben‹ bleibt«⁶³. Heinrich Kaulen kommt zu dem Schluss, dass der materialistische Geschichtsschreiber Benjamins Spätwerkes und der Übersetzer, als »rückwärts gewandte Propheten«, Ähnlichkeiten aufweisen und im Moment des Bestimmt-Werdens sich der »Destruktion« und der »Rettung« bedienen. »Um der Erlösung willen schließt die Rettung des Besonderen notwendig ihr Gegenteil, die Destruktion eines Allgemeinen, ein, die sich vor allem im gewaltsamen Durchbrechen der konventionellen Sprachnormen durch die Übersetzung manifestiert.«⁶⁴ Dasselbe gilt auch für den materialistischen Ge-

⁶² Zur Konzeption der Reinigung bei Walter Benjamin vgl.: REGEHLY, THOMAS 1993, *Ein »gereinigter Begriff von Sprache«*, *Zur Intention der frühen Sprachtheorie Walter Benjamins*, in: *Namen, Texte, Stimmen, Walter Benjamins Sprachphilosophie* (Hg. Thomas Regehly), Stuttgart: Akademie d. Diözese Rottenburg, S. 61-90.

⁶³ REGEHLY, *Ein »gereinigter Begriff von Sprache«*, a.a.O., S. 75.

⁶⁴ KAULEN, *Rettung und Destruktion*, a.a.O., S. 71.

geschichtsschreiber und seine Bergung des Zitats, sprich der Geschichte.

Als ein zu hinterfragendes exponiert sich in weiten Teilen Benjamins Œuvre sein Denken in Absoluten und insbesondere ein Denken der absoluten singulären Wahrheit, obwohl diese sich nicht fern von einer modernen Denkweise der Ereignisästhetik charakterisiert, wie bereits angedeutet wurde. Herausstechend ist aber der klassische und stark in der Geschichte verhaftete beispiellose Begriff der Wahrheit, selbst wenn er augenscheinlich bei Benjamin eine Neudeutung und Reinigung erfahren hat. In den späteren Schriften lässt sich eine Hinwendung zu einer »relativierten« Terminologie, weg von der Absolution der Wahrheit, feststellen. So »drängt sich die Vermutung auf, daß ›Ähnlichkeit‹ ein neuer Name für den überkommenden Begriff der Wahrheit ist. Denn es heißt, daß in der reinen Sprache ›die letzten Geheimnisse, um die alles Denken sich müht, spannungslos und selbst schweigend aufbewahrt sind‹ (*Die Aufgabe des Übersetzers*, IV 16).«⁶⁵ Für Benjamin lässt sich generell sagen, dass seine Theorie, wie seine Terminologie schnell verrät, nicht unumwunden in philosophische Kategorien einzuordnen ist, sondern bei ihm Fragestellungen zur Ethik, Ästhetik, Logik und Erkenntnis immer geschlossen⁶⁶, auf ein sprachtheoretisches Fundament aufbauend, traktiert werden und es keinen Sinn machen würde, seine Anliegen in eine »Terminologie der Schulphilosophie« zurück zu buchstabieren.⁶⁷ In einem *Brief an Ernst Schoen* von 1918, worin Benjamin anbietet diesem seinen *Sprachessay* leihweise zu überlassen, erörtert er seine sprachtheoretischen Fragestellungen.

»Ferner beschäftigen mich ununterbrochen diejenigen Gedankenreihen die ich Ihnen seinerzeit unter dem Titel des ›Swastik-

⁶⁵ REIJEN, *Sammeln und Übersetzen*, a.a.O., S. 263.

⁶⁶ Vgl. dazu: »Spätestens mit den Münchner Jahren wandelten sich in seinen Schriften unverkennbar Begrifflichkeit und Inhalte. Unverändert hingegen blieb die hinter ihnen stehende Intention: Beziehung herzustellen zwischen den Gegenständen der Literatur und Kunst, der Ethik und Moral, der Geschichte und des Rechts – zum Leben.« (BRODERSEN, MOMME 1990, *Spinne im eigenen Netz*, Bühl-Moss: Elsester Verlag, S. 98)

⁶⁷ GARBER, KLAUS 1987, *Rezeption und Rettung, Drei Studien zu Walter Benjamin*, Tübingen: Niemeyer, S. 147.

problems« vortrug. Vor allem: für mich hängen die Fragen nach dem Wesen der Erkenntnis, Recht, Kunst zusammen mit der Frage nach dem Ursprung aller menschlichen Geistesäußerung aus dem Wesen der Sprache.« (*An Ernst Schoen 28.2.1918*, GB I 436-437)⁶⁸

⁶⁸ Zum »Swastikproblem« vgl.: »Die Swastika ist ein aus dem Sanskrit stammendes Sonnen-, Fruchtbarkeits- oder auch Glückssymbol in Form eines Sonnenrades oder Hakenkreuzes. – Was Benjamin jedoch hier meint, bleibt unklar.« (*Anm. d. Hg.*, S. 438 zu: *An Ernst Schoen 28.2.1918*, GB I 437)

III. Die Gemeinschaft von Natur und Mensch in der Sprache

Der Mensch in der Sprache wird zum Benennenden der ihn umfassenden Welt, seiner Umwelt. Dieser wurde ursprünglich nicht im Wort Gottes, das ihm im jeweiligen Namen als dessen Wesen nur zugeführt wird, ins Leben gerufen, sondern als sein Abbild geschaffen.⁶⁹ Im Gegensatz zur Natur, die aus dem Wort Gottes hervorgebracht wurde, ist der Mensch aus Materie in die Welt geworfen worden.⁷⁰ Die kreative Instanz des schöpferischen Wort Gottes ist dem Menschen kein direkt Eigenes, sondern diese wird von ihm im Prozess der Benennung des Seienden, welche er im Namen erkennt, erfahren. »Gott schuf ihn sich zum Bilde, er schuf den Erkennenden zum Bilde des Schaffenden.« (*Über Sprache überhaupt*, II 149) Der Vergabe des Namens geht neben ihrer intentionslosen Erkenntnis voraus, dass dem Mensch grundsätzlich die Gabe der Sprache von Gott übergeben wurde.⁷¹ Im Namen exponiert sich die Sprache, da sich in diesem eine Erkennbarkeit und aus diesem Grund eine Übersetzbarkeit dieser realisiert. Der Mensch stellt sich nie als ein streng Schaffender aus, ist ihm doch die Kreativität nur mehr in einem sprachempfangenden Gestus als Gabe eigen, die per Definition, wie

⁶⁹ Vgl. dazu: »Lasset uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei...« (Moses 1,26) Die erste Person Plural des Imperativs »Lasset uns« ist in der Interpretation der christlichen Theologie Zeichen für die Trinität (Dreifaltigkeit), die Wesens-Einheit, die Dreieinigen Gottes: Gott Vater, Gott Sohn als Jesus Christus und der Heilige Geist Gottes.

⁷⁰ Benjamins Ausführungen dürfen auf keinen Fall als eine kreationistische Deutung verstanden werden, sondern in theologischen Topoi wird nur dargelegt, was sprachtheoretisch motiviert ist.

⁷¹ Vgl. hierzu: »Das Diktum von der Gabe der Sprache stammt von Hamann [...] und meint, wie bei Benjamin (*Über Sprache überhaupt*, II 148), zunächst die ›Gabe‹ der Sprache durch Gott an den Menschen. Der göttliche ›Ursprung der Sprache‹ wird bei Hamann gegen das Konzept Herders gesetzt, ein Ursprung der Sprache sei als ›Erfindung‹ der Sprache und damit Sprache als Produkt nicht nur, sondern damit auch als das eines im Wesen nicht-sprachlichen Menschen zu denken. Dagegen steht bei Hamann ›Gott‹, der ›göttliche Ursprung‹ der Sprache für die Unverfügbarkeit des Sprachgrundes.« (MENKE, *Sprachfiguren*, a.a.O., S. 46-47)

Derrida⁷² unter anderem feststellt, nicht erwartet, gedacht oder affiziert werden kann. In diesem Sinne verfügt der Mensch zu keiner Zeit über die Sprache, wie es ihm auch nicht gegeben ist kraft ihrer etwas durch sie mitzuteilen, weil er nur in ihr und dank ihrer sich überhaupt erst mitteilt. »Bevor ihm die Gabe der Sprache gegeben wurde, bestand er rein aus Erde, und erst die Sprache machte aus ihm ein intelligibles Wesen.«⁷³

Der Mensch benennt in der Sprache, aus welcher die Natur geschöpft wurde, die Natur und in dieser Benennung, als eine gestische Rückgabe des Wortes, ist Gottes Schöpfung vollendet. In dieser ersten Rückerstattung sind die mimetischen Vermögen der Gemeinschaft verankert, die ursprünglich nicht in der phonetischen Sprache, sondern im Ritus vollzogen wurden. Als Bild Gottes wird der Mensch in die Sprache entlassen und die Sprache selbst wird zum Prinzip seiner Mitteilung und Ausdehnung. Erst im konsequent experimentellen Umgang, nicht in der normierten Benennung, kommt man der puren Kreativität im Namen nahe und kann sich in dessen Bestimmung frei und eigenständig in Sprache ausdehnen. Gotteswort ist somit das hypothetische Prinzip, welches der Sprachbegabung des Menschen innewohnt. Der von Gott vergebene Name ist keine starre Restriktion, sondern Ort des menschlichen Schicksals in der Kreativität. Die absolute Kraft der Kreativität findet sich ausschließlich in Gott und nicht im Menschen wieder, da sich der Mensch vom göttlichen Prinzip bestimmen lässt und ihm dieses nicht restlos zu Verfügung steht. Wenn aber der Mensch über das ureigene Prinzip der Kreativität verfügen würde, wären dem künstlichen Ins-Werk-Setzten der physischen Kreatürlichkeit keine Schranken mehr gesetzt. Dass dem nicht so ist, dürfte hinlänglich bekannt sein,

⁷² Nach Derrida kann sich eine Gabe nur vollziehen, wenn man ihr im Herzen eine »Zu-Sage« gibt, die ihr nicht voraus geht, sondern grundsätzlich vorhanden ist. Nur in einem konstitutiven »Ja« kann sich die Gabe vollziehen, die aus diesem Grund jeglichen ökonomischen Zirkel durchbricht und sich im Idealfall dadurch charakterisiert, »das Unmögliche zu tun« (DERRIDA, JACQUES 2003, *Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen*, Berlin: Merve, S. 30). »Ich darf nicht sagen können ›Ich vergebe‹, ebenso wenig, wie ich sagen können dürfte ›Ich gebe‹. Das sind unmögliche Sätze. Ich kann sie zwar sagen, aber indem ich sie ausspreche, übe ich Verrat an dem, was ich sagen wollte. Ich sage also nichts. Ich dürfte nie in der Lage sein zu sagen ›Ich gebe‹ und ›Ich vergebe‹.« (Ebd.)

⁷³ BRÖCKER, *Die Grundlosigkeit der Wahrheit*, a.a.O., S. 117.

obwohl Tendenzen der aktuellen Medizin diese erste Singularität der Körper in der Gentechnik zu negieren versucht. Dabei wird vergessen, dass es immer einen geben muss, der dieses erwirkte Leben zu leben hat. Von der sozialen Spaltung unserer Gesellschaft, die dies nach sich ziehen würde, sei hier erst gar nicht zu sprechen.

Es ist demnach der absoluten Kreativität gegeben in Gott zu verbleiben, von welcher der Mensch nur ein Abbild verkörpert. Ein Bild Gottes, das ihm selbst entzogen ist. Alles, außer das Wort schlechthin, ist ein Bild von etwas, das selbst schon ein Bild ausweist und niemand ist kein Bild, sonst wäre die Macht Bilder zu schaffen, das Ins-Werk-Setzen von Kreatürlichkeit, technisch existent. Ein Bild ist deshalb ein Bild, weil es ein Bild von etwas ist, wovon es sich materiell unterscheidet, denn ist es des Bildes Ebenbild, wäre es kein Bild, sondern eine Kopie, ein Klon, wie auch schon bei Platon beschrieben wird. Ein Bild ist ein Verwandter seines Objekts, aber nie absolut identisch mit diesem. Infolgedessen charakterisiert sich der Mensch als frei, da es vor allem ihm gegeben ist, nicht Kopie oder Klon seiner Vorfahren, sondern ihr Nachkomme zu sein. Auch der Sprache ist es eigen in Bildern zu operieren, weil sie in strengem Sinne die Dinge nicht neu erschafft, sondern diese, in der benennenden Sprache, in Sprache ausdrückt. Im Kontext Benjamins Erfahrungs- und Erkenntnistheorie darf notwendigerweise nicht vergessen werden, dezidiert auf seine Distanzierung zur klassischen Abbildtheorie hinzuweisen, von der sich sein Denken grundlegend unterscheidet. Prinzipiell aber baut Benjamins Erkenntnistheorie strukturell auf der Bildtheorie auf, sie denkt diese nur entscheidend weiter, da im bloßen Abbildverständnis die geschichtliche Komponente zu kurz, beziehungsweise gar nicht zur Bedeutung kommt. Sprache als Gestaltung erschöpft sich nicht in einem Abbild, sondern erlangt im Schaffen unmittelbarer Bilder ihre Bedeutung, die einen entsprechenden und nicht bloß re-

produzierten Charakter besitzen.⁷⁴ Die primitive Abbildtheorie bildet ausschließlich nur die sinnliche Oberfläche und nicht das eigentliche geistige Wesen ab und reproduziert somit die abgerichtete Bedeutung.⁷⁵ Und selbst einer bloßen Abbildung einer Landschaft ist es nicht gegeben diese als Bild in ein Bild zu binden, sie kann lediglich ein Symbol für dieses sein.

»Die Erfahrung selbst kommt, so paradox dies klingt, in der Erkenntnis der Erfahrung gar nicht vor, eben weil diese Erkenntnis der Erfahrung, mithin ein Erkenntniszusammenhang ist. Die Erfahrung aber ist das Symbol dieses Erkenntniszusammenhangs und steht mithin in einer völlig andern Ordnung als dieser selbst. Vielleicht ist der Ausdruck Symbol sehr unglücklich gewählt, er soll lediglich die Verschiedenheit der Ordnungen ausdrücken die vielleicht auch in einem Bilde zu erklären ist: Wenn ein Maler vor einer Landschaft sitzt und sie wie wir zu sagen pflegen abmalt, so kommt diese Landschaft selbst auf seinem Bilde nicht vor; man könnte sie höchstens als das Symbol seines künstlerischen Zusammenhanges bezeichnen und

⁷⁴ Vgl. dazu: »Es sind die Strukturen des Wissens, die das Bild vom Abbild, Nähe und Ferne, die mitteilende und ›magische‹ Sprache sowie Erlebnis und Erfahrung trennt. [...] Wie das Abbild einen Gegenstand, so kann die Sprache, wie sie als Zeichensystem verwendet wird, Aussagen vor Augen stellen und beliebig oft reproduzieren. Erfahrung hingegen wird im Bild anschaulich und im Namen erkennbar, sie läßt sich aber weder mit Hilfe der Anschauung noch der Sprache dingfest machen und vergegenständlichen.« (BRÖCKER, *Die Grundlosigkeit der Wahrheit*, a.a.O., S. 154)

⁷⁵ Vgl. hierzu die Unmöglichkeit einer Abbildung moralischer Phänomene in naturgetreuer Art, der eine geschichtsphilosophische Deutung des »integralen Wahrheitsgehalts« gegenüber steht, welcher erst moralische Momente beinhaltet: »Dem Kunstwerk, das man so leicht hin sonst als naturgetreue Wiedergabe kaum zu fassen wagt, traut man bedenkenlos die exemplarische Kopie moralischer Phänomene zu, ohne die Frage nach deren Abbildbarkeit auch nur aufzuwerfen. Es steht dabei durchaus nicht die Bedeutung moralischer Sachverhalte für die Kritik eines Kunstwerks, sondern ein anderes, ein doppeltes vielmehr, in Frage. Eignet den Handlungen, Verhaltensweisen, wie sie ein Kunstwerk darstellt, moralische Bedeutung als den Abbildern der Wirklichkeit? Und: Sind es moralische Einsichten, als in denen zuletzt der Gehalt eines Werkes adäquat zu erfassen ist? Die Bejahung – vielmehr die Ignorierung – dieser beiden Fragen verleiht der landläufigen Interpretation und Theorie des Tragischen so wie nichts anderes ihr Gepräge. Und eben die Verneinung dieser Fragen ist's, mit der sich die Notwendigkeit schließt, den moralischen Gehalt tragischer Poesie nicht als ihr letztes Wort, sondern als Moment ihres integralen Wahrheitsgehaltes zu fassen: nämlich geschichtsphilosophisch.« (*Ursprung des deutschen Trauerspiels*, I 283)

freilich würde man ihr damit eine höhere Dignität als dem Bilde zusprechen, und auch gerade das würde sich rechtfertigen lassen.« (*Über die Wahrnehmung*, VI 36-37)

Benjamins Übersetzungs- und Erkenntnistheorie konzentriert sich nicht auf oberflächlich phänomenologische Eigenschaften, sondern auf das »innere Wesen«, gewissermaßen auf die monadische Bewegung der Körper. Im Kontext seiner Erkenntnistheorie werden »Veränderung«, »Wandlung«, »Symbol« und »Erneuerung« in der Übersetzung zu prägenden Momenten, die nur mehr eine »überhistorische Verwandtschaft« zulassen und ermöglichen, die sich nur »unsinnlich ähnlich« darstellen kann. Expliziter und noch radikaler von Bedeutung werden solche Überlegungen im Kontext Benjamins *Übersetzeressays*, in dem er die Verwandtschaft zweier konkreter Sprachen, denn »es gibt eine Nachreife auch der festgelegten Worte« (*Die Aufgabe des Übersetzers*, IV 12), darstellt. Jedes Bild unterscheidet sich graduell von seiner Übersetzung und manifestiert demzufolge eine Überführung in eine andere Dichte. Die Mitteilung, sei sie nun stumm in ihrer Ausdehnung oder eine konkret gesprochene, ist in der Sprache und demnach als Entsprechung von dem zu verstehen, wovon sie spricht.

»Die Unterschiede der Sprachen sind solche von Medien, die sich gleichsam nach ihrer Dichte, also graduell, unterscheiden; und das in der zweifachen Hinsicht nach der Dichte des Mitteilenden (Benennenden) und des Mitteilbaren (Namen) in der Mitteilung. Diese beiden Sphären, die rein geschieden und doch vereinigt nur in der Namenssprache des Menschen, entsprechen sich natürlich ständig.« (*Über Sprache überhaupt*, II 146)

Was an der Natur mitteilbar ist und sich demzufolge in der Sprache mitteilt, kann in einer anderen Dichte, z.B. in der Sprache der Malerei übersetzt, also wieder mitgeteilt werden. Die Sprache der Natur verfügt über eine andere Dichte als die Sprache der Malerei, die ihr eine Entsprechung zukommen lässt, in der Weise, wie sie die Natur in der Übersetzung erfahren hat. Dabei ist es nicht der Malerei vorbehalten sich in Bildern mitzuteilen.

Unmittelbar sprachliche Beziehungen, ästhetisch intentionslose Mitteilungen, treten am Augenscheinlichsten in der Kunst zu Tage, sind aber allumfassender und vor allem in zwischenmenschlichen Bereichen zu denken. Ein Akt ästhetischer Natur ist ein Berufen auf Gott, die Kreativität an sich, die einem im Ausmessen von »Bezirken religiöser Erfahrung« widerfahren. Benjamins religiöse Bezirke sind nichts Anderes als Räume ästhetischer Offenbarungen, Stätten, von deren Existenz man mehr überzeugt ist, als dezidiert über ihr Sein Kenntnis zu besitzen. Nicht in der primären Selbstverwirklichung, sondern in ästhetischen Qualitäten sollte im Besonderen unser Mit-Sein in der Pluralität verstanden werden. Verwirklicht – in Sprache – ist man nur im gewaltfreien Sein mit dem Anderen, da Sprache der Gewalt nicht zugänglich ist. Damit will gesagt sein, »daß es eine in dem Grade gewaltlose Sphäre menschlicher Übereinkunft gibt, daß sie der Gewalt vollständig unzugänglich ist: die eigentliche Sphäre der ›Verständigung‹, die Sprache.« (*Zur Kritik der Gewalt*, II 192) Der Austritt aus der Gewalt macht erst ein Eintreten in Sprache möglich, wie Benjamin in *Zur Kritik der Gewalt* diagnostiziert. Was sich in der Kunst abseits prädikativer Mitteilungen zeigt, ist das geistige Wesen, obwohl die Kunst, im Gegensatz zur Offenbarung, »nicht auf dem allerletzten Inbegriff des Sprachgeistes, sondern auf dinglichen Sprachgeist, wenn auch in seiner vollendeten, beruht« (*Über Sprache überhaupt*, II 147).

Jegliches Selbstverständnis fußt auf einem Bewusstsein um den Anderen, der irreduzibel einen selbst bestimmt und erst ein Ich denken lässt. In einem abstrakt, hypothetischen Raum, in dem nur das Ich alleine wäre, würde es sich seiner Existenz gar nicht bewusst werden, da dieses Ich ohne eine weitere Entität gar nicht ist, sich also nicht mittels Unterscheidung definieren kann. Sozusagen übersetzen sich ihm keine sprachlichen Mitteilungen, welche einem Denken konstitutiv zu Grunde liegen. Dieses primär ethische Denken nach Emmanuel Lévinas will mit dem Vorrang des Subjekts zugunsten des Anderen brechen.

Der Andere ist primär nicht ausschließlich personal zu denken, sondern impliziert jedes radikal Andere in Raum und Zeit. Jeden Körper, den man in der Um-Welt spurhaft wahrnimmt und der Ben-

Benjamins Theorie zufolge das ganze sprachliche Spektrum einschließt, ist als Erfahrung des Anderen zu verstehen. In der Aufhebung unseres permanenten Inter-esses (des sich im Sein Be- und Wiederfindens) kommt ein radikal neuer taktiler Umgang – nicht taktisch, sondern mit und im Takt – ins Spiel. Neben der primär ethischen darf die musikalische, akustische Komponente in diesem Zusammenhang nicht vergessen werden. Ein Interesse ist grundsätzlich immer ein zielgerichtetes Streben, welches gerade unser Sein ausmacht, oder genauer gesagt, worin wir in unserem Sein als Seiende gefangen sind. Da unser Existieren, Lévinas zufolge, in unserem ständigen Interesse an den Anderen, gewissermaßen in einer konstanten Beherrschung des Seienden, uns in unserer eigentlichen Art und Weise behindert und folgeschwerer, dass der Andere abseits unseres Interesses in der Wahrnehmung gar nicht stattfindet, können wir unmittelbare Lebenszusammenhänge nicht mehr erfahren, geschweige denn ihnen in der Sprache eine Entsprechung zukommen lassen.⁷⁶ Es kann nicht sein, dass wir an alles und jeden immer mit einem Interesse, einem Streben, einer Einflussnahme, einer Beherrschung herangehen. Aus dieser dominanten Weise muss herausgetreten werden, dies wäre in einem »Akt der Ab-setzung zu vollziehen [...]. Diese Ab-setzung der Souveränität durch das *Ich* ist die soziale Beziehung zum Anderen, die selbst-lose (*dés-inter-esse*) Beziehung«⁷⁷. Es gilt die Selbstlosigkeit schlechthin an den Tag zu legen und dem Anderen, seiner Umwelt, konsequent mit einem Des-inter-esse, nicht aber teilnahmslos, zu begegnen, weil ausschließlich in solchen Beziehungen die Namen erscheinen.

Im Sinne Benjamins spricht die Sprache und nicht der Sprecher, da es gilt die Sprache sprechen zu lassen und nicht ein a priori definiertes Ziel durch sie zu transportieren, ihr das sprachliche Wesen durch vorgefertigte Bedeutungen intentional aufzudrängen. »Ihre

⁷⁶ Vgl. dazu den durchaus verwandten Moment der Erfahrung der Wahrheit, welche sich ebenfalls nicht erfragen lässt: »Diese Bestimmung als einer direkten ist es eigentümlich, nicht erfragt werden zu könne. Wäre nämlich die integrale Einheit im Wesen der Wahrheit erfragbar, so müßte die Frage lauten, inwiefern auf sie die Antwort selbst schon gegeben sei in jeder denkbaren Antwort, mit der Wahrheit Fragen entspräche.« (*Ursprung des deutschen Trauerspiels*, I 210)

⁷⁷ LÉVINAS, *Ethik und Unendliches*, a.a.O., S. 39. Vgl. dazu Anm. 35.

Grenzen bezeichnet«, Benjamin zufolge, »ihr Wesen nicht ihr Inhalt.« (*Nachträge zu den Anmerkungen Über Sprache überhaupt*, VII 789) Die Sprache ist keine dem menschlichen Bewusstsein immanente Instanz und ist grundsätzlich, seit dem Sündenfall, nur mehr als Entsprechung zu verstehen.⁷⁸ Der Sprache muss in seltenen Formen des »Desinteresses« entsprochen werden, nur so wird sie selber eine Sprechende, denn ordinär ist die Sprache ein *pharmakon*, wie der Sophist Gorgias von Leontinoi die Sprache treffend beschreibt. Nach ihm vollzieht sich im Austausch von Rede konstitutiv eine Auswirkung auf die Seele des Angesprochenen, in der Weise, wie Drogen den Körper manipulieren.⁷⁹ Diese hier beschriebene Beziehung bekommt jedoch keine wertende Richtung, da jede Auswirkung positiver als auch negativer Natur sein kann, drückt sie doch der Rede eine gewisse Färbung, ein Interesse, auf und lässt keine grundsätzliche Offenheit im Ereignen von Sprache zu. »Rede, nämlich, die Seele-bekehrende, zwingt stets die, die sie bekehrt, den Worten zu glauben und den Taten zuzustimmen.«⁸⁰

Nur in der VerGabe des Eigennamens – der Mensch ist der Einzige der seinesgleichen mit einem Namen ausstattet – rührt der Mensch an der Grenze seiner endlichen, gegen die unendliche Sprache Gottes. Rein in der Ausdehnung dieser Grenze wirkt eine

⁷⁸ Vgl. den antisubjektiven Charakter der Sprache in Benjamins Ausführungen über den Surrealismus: »Das Leben schien nur lebenswert, wo die Schwelle, die zwischen Wachen und Schlaf ist, in jedem ausgetreten war, wie von Tritten massenhafter hin und wider flutender Bilder, die Sprache nur sie selbst, wo Laut und Bild und Bild und Laut mit automatischer Exaktheit derart glücklich ineinandergriffen, daß für den Groschen ›Sinn‹ kein Spalt mehr übrigblieb. Bild und Sprache haben den Vortritt. Saint-Pol-Roux befestigt, wenn er gegen Morgen sich zum Schlafe niederlegt, an seiner Tür ein Schild: *Le poète travaille*. Breton notiert: ›Still. Ich will, wo keiner noch hindurchgegangen ist, hindurchgehen, still! – Nach Ihnen, liebste Sprache.‹ Die hat den Vortritt.

Nicht nur vor dem Sinn. Auch vor dem Ich.« (*Der Surrealismus*, II 296-297)

⁷⁹ Vgl. hierzu: »Im selben Verhältnis steht die Wirkkraft der Rede zur Ordnung der Seele wie das Arrangement von Drogen zur körperlichen Konstitution: Denn wie andere Drogen andere Säfte aus dem Körper austreiben, und die einen Krankheit, die anderen aber das Leben beenden, so auch erregen unter den Reden den die einen Leid, die andern Genuß, und dritte Frucht, und wieder andere versetzen die Hörer in zuversichtliche Stimmung, und noch andere berauschen und bezaubern die Seele mit einer üblen Bekehrung.« (GORGAS, VON LEONTINOI 1989, *Reden, Fragmente und Testimonien*, Hamburg: Meiner, S. 11-12)

⁸⁰ GORGAS, *Reden, Fragmente und Testimonien*, a.a.O., S. 11.

unendliche Kraft der endlichen Namensprache, die das »tiefste Abbild« (*Über Sprache überhaupt*, II 149) Gottes Wort ist. Ist doch, wie Benjamin am Beispiel der Bibel gezeigt hat, der Mensch der Einzige, der von Gott nicht mit einem Namen ausgestattet wurde und ihm erst im Empfangen dessen durch die Eltern geweiht wird. Der Eigenname ist die Signatur der Einzigartigkeit für den kompletten Körper im Moment seiner Schenkung, welcher immer diesen fertigen Körper hier und allein diesen einzigen benennt, und obwohl fertig, er im Altern, immer im Kommen als Keimung begriffen bleibt und demnach bis zu seinem Tod nie abgeschlossen ist. Benjamin nennt die augenblickliche Perzeption des Körpers als Monade »Geistleiblichkeit«. »Geistleiblich ist in jedem Stadium ihres Daseins die Gestalt des Geschichtlichen, Geistleiblichkeit also irgendwie die Kategorie ihres ›Nu‹, ihrer augenblicklichen Erscheinung als vergänglich-unvergänglicher.« (*Schemata zum psychophysischen Problem*, VI 78) Im Eigennamen wird die Schöpfung durch Gott gewährleistet. Eine Erkenntnis geht weder dem Eigennamen voraus, noch ereignet sie sich im Moment der Vergabe; er entspricht dem namenlosen Körper metaphysisch und nicht seiner etymologischen Bedeutung nach, ist er doch »Wort Gottes in menschlichen Lauten« (*Über Sprache überhaupt*, II 150). Es wird dem Individuum ein Wesen fürs Leben mitgegeben, das sich gerade vom eigentlichen Charakter unterscheidet und sich schickt, als die Paarung aus Einzigartigkeit und drohenden Schicksal, »der Schuldzusammenhang des Lebendigen« (*Schicksal und Charakter*, II 175), wie Benjamin in *Schicksal und Charakter* schreibt, zeitlich vor einer »Jetztzeit« zu walten, aber ausschließlich in dieser wie umso mehr am gelebten Leben nachweisbar wird. »Da der Eigenname das gelebte Leben gleichsam in sich birgt, erscheint es post festum so, als ob das Leben im Namen vorbestimmt sei. Im Eigennamen ist das Wort der Mensch insoweit schöpferisch, als er selbst das Wesen des Benannten bestimmt.«⁸¹ Der Eigenname gibt das Leben auf, welches zu leben sich lohnt. Im Kontext der Sprachphilosophie ist der Eigenname als Name der Singularität der Körper und als Paradigma der

⁸¹ BRÖCKER, *Die Grundlosigkeit der Wahrheit*, a.a.O., S. 116.

Namen, im Sinne Bernd Stieglers zu verstehen.⁸² »Ist der Name Sprache der Sprache, so ist der Eigenname Sprache der Sprache der Sprache oder Name des Namens. Der Eigenname als Name des Namens, der seinerseits schon Sprache der Sprache ist, markiert, gemäß der Theorie Benjamins, die Grenze zwischen der endlichen, d.h. von der Repräsentation bestimmten, und der unendlichen, reinen und nur auf sich selbst bezogenen Sprache.«⁸³

Im Eigennamen bildet sich der Ort einer »Sprachgemeinschaft« nach Benjamin von Mensch und dem schöpferischen Wort Gottes und in dieser Gemeinschaft findet sich der Mensch im Wort mit den Dingen verhaftet. In ihm ist die Signatur der Einzigartigkeit dargestellt und in Gott beglaubigt. Der absolut singuläre Moment des Eigennamen kann nicht in einen Übersetzungsprozess eingespeist werden, da er einer Entsprechung jeglicher Art widerstrebt, sondern ragt als der irreduzible Teil der Körper im Raum auf. Die Übersetzungen finden nur an seinen Ufern und Rändern statt als die Mitteilungen die sich zwischen ihnen übersetzen. Das Geschehen von Übersetzung vollzieht sich zwischen Eigennamen, die aber an der Bewegung partizipieren und nicht selbstständig oder losgelöst davon sind. Die Übersetzung ist die Ausdehnung der Körper und der Eigenname ihre Singularität, anhand derer sich die Körper voneinander unterscheiden. Obwohl nicht übersetzbar, ist der Eigenname natürlich präsent, wenngleich auch nicht konkret, sondern als Spur in der Wahrnehmung erfahrbar. Der Eigenname bleibt dem Menschen Zeit seines Lebens als seine ureigene Aufgabe und sein schicksalshafter Anspruch erhalten, welchen er in der großen Herausforderung sprachlicher Gestaltung verwirklicht.

Benjamins Verständnis nach besitzt jeder Körper eine Sprache, in der sein geistiges Wesen zum Ausdruck kommt, wobei die phonetische Artikulation nur eine speziell reduzierte Form davon darstellt. Alles und einschließlich wirklich alles, was »Mitteilung geistiger Inhalte ist« (*Über Sprache überhaupt*, II 141), nimmt an der Sprache teil, ist es doch jedem Körper gegeben, sein geistiges Wesen auszudrücken.

⁸² Zur Position des Eigenamens im Denken Walter Benjamins siehe: STIEGLER, *Die Aufgabe des Namens*, a.a.O., S. 20-154; zum *Sprachaufsatz* insbes. S. 23-37.

⁸³ STIEGLER, *Die Aufgabe des Namens*, a.a.O., S. 30.

cken. Jeglicher Ausdruck, und damit ist primär jede Ausdehnung im Raum gemeint, ist wesentlich seinem Wesen nach Sprache. Die Sprache des jeweils einzelnen Körpers nimmt immer teil an der Sprache Gottes. Es ist jeder Mitteilung gegeben, an der Sprache teilzunehmen und jede Mitteilung teilt in der Sprache und nicht durch sie, des Körpers geistiges Wesen, also *sich* mit. So charakterisiert sich Sprache, ganz im Sinne eines linguistischen Sinnzusammenhangs, »kein Eigen-Sprechendes der Sprachen« (*Nachträge zu den Anmerkungen Über Sprache überhaupt*, VII 786) und folglich keinen Sprecher⁸⁴ ihr eigen zu nennen, der sich *durch* sie mitteilen könnte, da ein außerhalb der Sprache per Definition nicht gegeben ist.⁸⁵ Ein Sprecher der Sprache könnte nur vom Standpunkt eines *cosmotheoros* sich durch die Sprache mitteilen und wäre demzufolge auch, wie es sein Name schon beschwört, kein in der Welt, in der Sprache Seiender.⁸⁶ Die Sprache definiert sich nach Benjamin, ganz wie die Welt bei Martin Heidegger, als absolute Sinntotalität und ist von Heideggers Ansicht nicht grundlegend verschieden, sondern nähert sich der gleichen Fragestellung nur von einer anderen Perspektive. »In-der-Sprache-Sein« nach Benjamin bestimmt gleich wie Heideggers »In-der-Welt-Sein« und auch linguistisch wie Ludwig Wittgensteins »In-der-Kultur-Sein«⁸⁷ das Ganze unseres Seienden.

⁸⁴ Vgl. dazu: »Es gibt keinen Sprecher der Sprachen, wenn man damit meint, der durch diese Sprachen sich mitteilt.« (*Über Sprache überhaupt*, II 142)

⁸⁵ Vgl. die Übersetzung Benjaminscher Sprachtheorie, u.a. aufgezeigt von Ulrich Welbers, durch Giorgio Agamben: »Die Sprache ist der Souverän, der in einem permanenten Ausnahmezustand erklärt, daß es kein Außerhalb der Sprache gibt, daß Sprache stets jenseits ihrer selbst ist. Die eigentümliche Struktur des Rechts hat ihr Fundament in dieser voraussetzenden der menschlichen Sprache. Sie formuliert das Band der einschließenden Ausschließung, dem ein Ding aufgrund der Tatsache, in der Sprache zu sein, genannt zu werden, unterworfen ist. Sprachen ist in diesem Sinn immer *ius dicere*.« (AGAMBEN, *Homo sacer*, a.a.O., S. 31) (Vgl. WELBERS, *Sprachpassagen*, a.a.O., S. 239)

⁸⁶ Vgl. dazu Jean-Luc Nancys Definition: »Sobald mir eine Welt als Welt erscheint, teile ich bereits etwas mit ihr: Ich empfinde einen Teil ihrer inneren Resonanzen. Vielleicht ist dieser Begriff der ›Resonanz‹ geeignet, spürbar zu machen, worum es geht: Eine Welt ist ein Raum, den eine gewisse Tonart mit Resonanzen erfüllt. Diese Tonart ist jedoch nichts anderes als die Gesamtheit der Resonanzen, welche die Elemente, die Momente und die Orte dieser Welt sich zuspielden, modulieren und modalisieren.« (NANCY, *Die Erschaffung der Welt*, a.a.O., S. 31)

⁸⁷ Vgl. hierzu: »Die Welt ist alles, was der Fall ist.« (WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, a.a.O., 1)

»Es gibt keine Gedankenwelt,« wie Benjamin viel später protokolliert, »die nicht eine Sprachwelt wäre, und man sieht nur das an Welt, was durch die Sprache vorausgese(t)zt ist.« (*La Traduction*, VI 158) Schon im *Sprachaufsatz* steht an exponierter Stelle: »»*Sprache, die Mutter der Vernunft und Offenbarung*, ihr A und Ω «, sagt Hamann.« (*Über Sprache überhaupt*, II 147) In diesem Zitat Hamanns zeigt sich die »weniger theologische als vielmehr erkenntniskritische Einsicht, daß schließlich durch die Sprache ›alle Dinge gemacht‹ sind«⁸⁸ und »wir uns«, Benjamin zufolge, »völlige Abwesenheit der Sprache in nichts vorstellen können« (*Über Sprache überhaupt*, II 141).⁸⁹

Jeder Körper, ob mit dem sinnlichen Moment eines Lautes ausgestattet oder nicht, nimmt an der »stofflichen Gemeinschaft« (*Über Sprache überhaupt*, II 147) teil, teilt sich im Raum auf und somit der Welt mit. Diese materielle Symbiose der Körper im permanenten Mit-Sein präsentiert sich als zutiefst magisch, wie Benjamin aufzeigt. Die Magie der Materie ist das physische aufeinander Wirken der Körper, da jede Äußerung immer auch an eine gestische Präsenz gekoppelt, aber nicht unumwunden prädikativ kommunizierbar ist. Unser Sein ist nur in der Pluralität der Seienden in einem Modus des Mit-Seins oder wie Jean-Luc Nancy schreibt, im »singular-plural-sein« zu denken.⁹⁰ Das Einzelne exponiert sich in der weltweiten Pluralität und wird erst in und durch die Gemeinschaft zu dem, was es in der Welt darstellt. Alleine zählt der Einzelne nichts und viel radikaler, erst im explosiven Moment des Heraustretens während einer Berührung in der Sprachwelt aus einem selbst, stiftet sich Identität, sind wir wer. Vor allem

⁸⁸ STEINER, »*Über Sprache überhaupt und die Sprache des Menschen*«, a.a.O., S. 598.

⁸⁹ Vgl. auch Michael Bröckers Gegenüberstellung von Benjamins Sprachtheorie mit Kants singulären Begriff der Vernunft: »Wie nach der Vorstellung Kants im Universum nur die eine und unmittelbare Vernunft existiert, gibt es nach derjenigen Benjamins nur die eine Sprache, aber diese ist nicht wie die Vernunft Kants das Andere der Natur, sondern deren wahres Sein, das erkannt wird, indem das, was in Gott Eines war, Wort und Name, d.i. Wissen und Gegenstand, im Namen wieder vereint wird.« (BRÖCKER, *Die Grundlosigkeit der Wahrheit*, a.a.O., S. 117)

⁹⁰ Vgl. dazu: »*Das Sein selbst ist uns gegeben als der Sinn*. Das Sein hat keinen Sinn aber das Sein selbst, das Phänomen des Seins, ist der Sinn, der seinerseits seine eigene Zirkulation ist – und wir *sind* diese Zirkulation. [...] Das Sein kann nur als Mit-ein-ander-seiend *sein*, wobei es im *Mit* und als das *Mit* dieser singular-pluralen Ko-Existenz zirkuliert.« (NANCY, JEAN-LUC 2004, *singular plural sein*, Berlin: diaphanes, S. 20-21)

aber spüren und wissen wir von uns selbst nur an der Grenze unserer Ausdehnung. »Wenn eine Lehre wahr ist, welche sagt, daß die Empfindung nicht im Kopfe nistet, daß wir ein Fenster, eine Wolke, einen Baum nicht im Gehirn, vielmehr an jenem Ort, wo wir sie sehen, empfinden, so sind wir auch im Blick auf die Geliebte außer uns.« (*Einbahnstraße*, IV 92) Wir erfahren vornehmlich das Sein, insbesondere unser Sein in der Berührung mit der Welt in der Sprache an uns, weil der Körper, das konkret Leibliche, uns die Welt und die Erfahrung unserer Existenz in der Berührung mit dem Anderen eröffnet. In der Berührung mit dem Anderen berühren und erfahren wir uns primär selbst, da ohne Kontakt keine Wahrnehmung erfolgt. Jeder Kontakt konstituiert immer wieder aufs Neue unsere Identität und sollte demzufolge auf einem taktilen, intentionslosen Ereignis beruhen, das nur emphatisch vollzogen werden kann. Wir sind und erfahren die Welt, die Weite der Sprache erst »durch unsere Leiblichkeit, letzten Endes am unmittelbarsten durch unsern eigenen Leib, in die Wahrnehmung, also in eine der höchsten Sprachschichten hineingestellt« (*Wahrnehmung und Leib*, VI 67).

Die weltweite Gemeinschaft ist unmittelbar und unendlich, wie die jeder sprachlichen Mitteilung, solange ihr die reine Unendlichkeit der Kreatürlichkeit in der göttlichen Kreativität zu Grunde liegt. Sofern zwischen Körpern Interaktionen vonstatten gehen, sich Mitteilungsgeschehen übersetzen, sind sie Teil einer Wirklichkeit und partizipieren im Kontinuum der Sprache. Eine Sprache, die im Moment agiert, in den Prozess der Geschichte interveniert und Wirkung in einer Gemeinschaft erlangen soll, kann nur eine unmittelbar präsentierte sein und findet ihre Verwirklichung eher in den schnellen, direkten Medien, wie Benjamin in der *Einbahnstraße*, einer der zentralsten Texte der Moderne, darstellt. Diese »prompte Sprache« versteht sich nicht als eine »zum bloßen Mittel herabgewürdigte«, die »in der expansiven Tendenz des Wort-an-Wort-Reihens liegt« (*An Martin Buber* 17.7.1916, GB I 326), wie Benjamin ein »fürchterliches« Schrifttum, zur Selbstverständigung seiner eigenen, konträren Stellung, charakterisiert.

»Die bedeutende literarische Wirksamkeit kann nur in strengem Wechsel von Tun und Schreiben zustande kommen; sie muß

die unscheinbaren Formen, die ihrem Einfluß in tätigen Gemeinschaften besser entsprechen als die anspruchsvolle universale Geste des Buches in Flugblättern, Broschüren, Zeitschriften und Plakaten ausbilden. Nur diese prompte Sprache zeigt sich dem Augenblick wirkend gewachsen.« (*Einbahnstraße*, IV 85)

Im Juli 1916, mitten in den Wirren des ersten Weltkrieges und lange vor der Niederschrift der *Einbahnstraße*, antwortet Benjamin in brieflicher Form auf Martin Bubers Gesuch einer Mitarbeit an seiner neu herausgegebenen Monatsschrift *Der Jude*. Nach der Lektüre des ersten Exemplars konnte Benjamin diesem Ansinnen aus prinzipiell konträren Anschauungen – im Besonderen wegen Bubers Verhältnis zur politisch motivierten Sprache⁹¹ – nicht Folge leisten. Der Brief wurde unmittelbar vor der Niederschrift seines *Sprachessays* aufgesetzt und weist bereits die programmatischen Züge der späteren Arbeit auf. In ihm macht Benjamin unmissverständlich klar, dass seiner Ansicht nach ein Schrifttum nie »die sittliche Welt und das Handeln der Menschen beeinflussen« (*An Martin Buber 17.7.1916*, GB I 325) könne und demzufolge auch nicht äußeren Beweggründen zu dienen hätte. Diese Anschauungsweise steht nicht zwangsläufig in einem Widerspruch zu der vorangehend zitierten Passage aus der *Einbahnstraße*. In ihr kommt ausschließlich nur die Darstellungsweise eines tagespolitischen Schrifttums zur Sprache und nicht ihre implizierte Intention und ist daher auch nicht mit der zu einem Transportmedium degradierten Sprache zu vergleichen. In der katastrophalen Tendenz, dass »Wort und Tat wie bei uns in einem steigenden Maße als ein Mechanismus zur Verwirklichung des richtigen Absoluten um

⁹¹ Vgl. dazu: »Gleich zu Anfang also macht Benjamin unmißverständlich deutlich, daß seine Ablehnung der Zeitschrift eine prinzipielle ist, die die Frage betrifft, wie Schriften überhaupt »politisch wirksam« werden können, insbesondere in dem bestimmten historischen Kontext dessen, was Benjamin die »europäischen Krieg« (*An Martin Buber 17.7.1916*, GB I 325) nennt. Schon in seinem Absagebrief an seinen Lehrer Gustav Wynecken wegen dessen öffentlich bekundeten Kriegspatriotismus hatte er geschrieben: »Wir verschmähen den leichten unverantwortlichen schriftlichen Ausdruck« (*An Gustav Wynecken 9.3.1915*, GB I 263).« (WEBER, SAMUEL 2006, *Der Brief an Buber vom 17.7.1916*, in: *Benjamin-Handbuch, Leben-Werk-Wirkung* (Hg. Burkhardt Lindner), Stuttgart: J.B. Metzler, S. 603-608, S. 603)

sich greift« (*An Martin Buber 17.7.1916*, GB I 326), diagnostiziert Benjamin den generellen Missbrauch des Mediums Sprache.

»In diesem Sinne ist also die Sprache nur ein Mittel der mehr oder wenigen suggestiven *Verbreitung* der Motive die im Innern der Seele den Handelnden bestimmen. Es ist das Charakteristische dieser Ansicht daß sie eine Beziehung der Sprache zur Tat in der nicht die erste Mittel der zweiten wäre überhaupt gar nicht in Betracht zieht. Dieses Verhältnis betrifft gleichermaßen eine ohnmächtige zum bloßen Mittel herabgewürdigte Sprache und Schrift als eine ärmliche schwache Tat deren Quelle nicht in ihr selbst sondern irgend welchen sagbaren und aussprechbaren Motiven liegt.« (*An Martin Buber 17.7.1916*, GB I 325-326)

Vielmehr kann nur ein ästhetisch *in* der Sprache verwirklichtes Schrifttum politische Sprengkraft erlangen und in seiner unmittelbaren Präsenz konkrete Konsequenzen provozieren, die in »unscheinbaren Formen« ihre wirksamere Präsentation finden. Die Sprache die im Sinne Benjamins ihre Verwirklichung finden würde, verwehrt sich grundsätzlich einer Instrumentalisierung und kann »nur dichterisch prophetisch sachlich – was die Wirkung angeht aber jedenfalls nur *magisch* das heißt un-*mittel*-bar« (*An Martin Buber 17.7.1916*, GB I 326) sein. »Was im höchsten Sinne fruchtbar ist, liegt in der harten Schale der Unmittelbarkeit beschlossen.« (*Theologische Kritik*, III 275) Auch eine aktuell orientierte Sprache darf kein instrumentelles Wesen besitzen, sondern kann ihre Interessen und Erkenntnisse nur im Vollzug der sprachlichen Gestaltung entwickeln. Eine politisch poetische Sprache, die auf »das dem Wort versagte« hinzuführt und »weit mehr in der Gewalt von Fakten als von Überzeugungen« (*Einbahnstraße*, IV 85) liegt, deutet, in Vereinigung der »Elimination des Unsagbaren« und einem sachlichen Stil, »die Beziehung zwischen Erkenntnis und Tat eben innerhalb der sprachlichen Magie« (*An Martin Buber 17.7.1916*, GB I 326) an. Die »kristallene Elimination des Unsagbaren« ist, Samuel Welber zufolge, nicht als Negation des »Geheimnis der Sprache«, ihres monadologischen Kerns, sondern als ihre Erschließung und dessen Bewahrung zu verstehen. Die Elimination »bestünde demnach in einer Bewegung, die das

Wort aus dem Hause treibt, bis hin zu jenem Versagten hinzuführt, welches als Limes und Rahmen die Grenzen des Gesagten – d.h. der Wortreihe – jeweils fixiert und bestimmt. Als ermöglichende und dennoch ausgeschlossene Schwelle ist dieses Versagte jeweils das, was gesagt werden müßte, aber nie gesagt werden kann⁹². Im Geheimnis der Sprache selbst – ihrer harmonischen Kreativität im Wort – ruht ihr gewaltiges Wirken, das in Moment der Gestaltung unmittelbar in ihr entspringt.

»Nur wo diese Sphäre des Wortlosen in unsagbar reiner Nacht sich erschließt kann der magische Funke zwischen Wort und bewegter Tat überspringen, wo die Einheit dieser beiden gleich Wirklichen ist. Nur die intensive Richtung der Worte in den Kern des innersten Verstummens hinein gelangt zur wahren Wirkung. Ich glaube nicht daran daß das Wort dem Göttlichen irgendwo ferner stünde als das ›wirkliche‹ Handeln also ist es auch nicht anders fähig ins Göttliche zu führen als durch sich selbst und seine Reinheit. Als Mittel genommen wuchert es.«
(An Martin Buber 17.7.1916, GB I 326-327)

In den verborgenen Kernen der Sprache, ihren monadischen Charakteren, liegen ihre explosiven Potentiale, die sich grundsätzlich jeglicher Subjektivität entziehen und nur in einer Sprache aufbrechen, die nichts mehr intentional sagen oder übermitteln will. Ausschließlich einer unmittelbaren, nicht diskursiven Sprache ist es gegeben, eine Wirkung zu erlangen, wie Benjamin im *Sprachaufsatz* expliziter ausführt. Lediglich in einer prinzipiellen Verantwortung, der Beziehung des »Desinteresses« in der Sprache, die die subjektiv intentionalen Motive der Sprache als Instrument und Mechanismus überwindet, bricht Sprache in der Sprache auf und gelangt unmittelbar im Wortwörtlichen zu ihrem Wesen, welches auf ihr Versagtes hindeutet und das bloße Aneinanderreihen von Worten sprengt. In dieser Weise offenbart sich Sprache als eine in sich wirkende Bewegung, die in ihrer genuinen Formwerdung sich selbst mitteilt.

Ebenfalls in der *Einbahnstraße* finden sich im letzten Bruchstück *Zum Planetarium* Zeilen, die Wechselbeziehungen zwischen Mensch

⁹² WEBER, *Der Brief an Buber vom 17.7.1916*, a.a.O., S. 605-606.

und Kosmos als auratische Erfahrung im Rausche »des Allernächsten und Allerfernsten« beschreiben. Nur in Gemeinschaft kann so eine Erfahrung kommuniziert, demzufolge vollzogen werden, die eine mimetische Versöhnung von Natur und Mensch kennzeichnet. Erfahrung und Erkenntnis erlangt man nur in Gesten, die dem Deuten von Sternen nahe kommt, die wiederum nur wahrgenommen werden, wenn man seinen Blick an ihnen schärft. Den Sterndeutern verdanken wir, neben ihren Erkenntnissen, eine grundsätzliche Neubewertung des Kosmos, die vor allem die gewaltige menschliche Unwissenheit offengelegt haben.⁹³

»Antiker Umgang mit dem Kosmos vollzog sich anders: im Rausche. Ist doch Rausch die Erfahrung, in welcher wir allein des Allernächsten und Allerfernsten, und nie des einen ohne des anderen, uns versichern. Das will aber sagen, daß rauschhaft mit dem Kosmos der Mensch nur in der Gemeinschaft kommunizieren kann. Es ist die drohende Verwirrung der Neueren, diese Erfahrung für belanglos, für abwendbar zu halten und sie dem Einzelnen als Schwärmerei in schönen Sternnächten anheimzustellen.« (*Einbahnstraße*, IV 146-147)

Der erste Weltkrieg ist nach Benjamin eine entstellte Wiederherstellung dieser kosmischen Erfahrung, in der die Technik nicht eine Beziehung zur Natur konstituiert, sondern die Natur via Beherrschung der Technik ausgebeutet wird. Nur in der Erstellung einer neuen Ordnung durch die Gemeinschaft – durch das Proletariat – mittels Technik, kann die Entstellung transzendiert und der Rausch wiederhergestellt werden. Nicht in der Technik diagnostiziert Benjamin das grundsätzliche Übel, sondern in ihrem allgegenwärtigen Missbrauch durch den Menschen und seinem ständig Katastrophen heraufbe-

⁹³ Vgl. dazu eine Anmerkung Immanuel Kants: »Die Beobachtungen und Berechnungen der Sternkundiger haben uns viel bewundernswürdiges gelehrt, aber das Wichtigste ist wohl, daß sie uns den Abgrund der Unwissenheit aufgedeckt haben, den die menschliche Vernunft, ohne diese Kenntnisse, sich niemals so groß hätte vorstellen können, und worüber das Nachdenken eine große Veränderung in der Bestimmung der Endabsichten unseres Vernunftgebrauches hervorbringen muß.« (KANT, IMMANUEL 2004, *Kritik der reinen Vernunft*, in: *Theoretische Philosophie, Texte und Kommentar*, 3 Bände (Hg. Georg Mohr), Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 609)

schwörenden Fortschrittsglauben, auf dessen Stillstellung und Dekonstruktion Benjamin abzielt. Benjamin denkt an eine ebenbürtige, womöglich intentionslose Korrespondenz zwischen Natur, Technik, Mensch und Kosmos, die einander kraft ihrer jeweiligen mimetischen Kräfte anregen und somit überhaupt eine Gemeinschaft konstituieren. Ihre Beziehung wird gerade in ihren gemeinsamen mimetischen Erfahrungen gewährleistet und vollzogen. Die in den mimetischen Kommunikationen provozierten Erfahrungen der Gemeinschaft offenbaren bei Benjamin spurhaft immer auch einen Ausblick auf Utopien.

Ein ausgeprägtes Pochen auf sprachliche Pluralität lässt sich in Benjamins Jugendschriften nicht dezidiert festmachen, sondern kommt erst mit seiner sprachphilosophischen Auseinandersetzung, angeregt unter anderem durch den Finnougristen Ernst Lewy⁹⁴, zum Vorschein. Uwe Steiner konstatiert bei Benjamin eine Umwandlung seines Verständnisses der Gemeinschaft aus den Zeiten der Jugendbewegung, ausgelöst durch sein neu gewonnenes Bewusstsein von Sprache.⁹⁵ Noch stark in seinen Jugendschriften beeinflusst durch den Reformpädagogen und führenden Kopf der Bündischen Jugend Gustav Wyneken⁹⁶, wendet sich sein Denken während seiner Studienjahre hin zu einer unmittelbaren sprachlichen Gemeinschaft in der Sprache. Die magische, unmittelbare Sprache nimmt

⁹⁴ Benjamin dazu in einem *Lebenslauf*: »Einen nachhaltigen Eindruck hinterließen mir die Vorlesungen des Münchener Philosophen Moritz Geiger sowie des Berliner Privatdozenten für finnisch-ugrische Sprachen, Ernst Lewy. Die Übungen, die der letztere über Humboldts Schrift ›Über den Sprachbau der Völker‹ abhielt sowie die Gedanken, die er in seiner Schrift ›Zur Sprache des alten Goethe‹ entwickelte, erweckten meine sprachphilosophischen Interessen.« (*Curriculum Vitae Dr. Walter Benjamin*, VI 225)

⁹⁵ Vgl. STEINER, »Über Sprache überhaupt und die Sprache des Menschen«, a.a.O., S. 595.

⁹⁶ Zum Einfluss Gustav Wynekens auf den *Sprachaufsatz* siehe: BRÖCKER, MICHAEL 2000, *Sprache*, in: *Benjamins Begriffe*, 2 Bände (Hg. Michael Opitz & Erdmut Wizisla), Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 740-773, S. 741-742.

den Ort ein, den bis dahin die Gemeinschaft der Jugend⁹⁷ inne hatte. Der Ton, die Resonanz, die Farbe, der Klang der Sprache wiederum sind Mandatare der geistigen Beziehung von Menschensprache und der magischen Mitteilung der Körper. Die Erfahrungen der Gemeinschaft, ihre geistigen Synapsen sind, Benjamins späteren Schriften zufolge, in kollektiven Werken deutlicher als am Menschen nachzuzeichnen. »In zitierenden Anschluß an die letzten Zeilen von Hofmannsthals ›Der Tor und der Tod‹

Wie wundervoll sind diese Wesen, / Die, was nicht deutbar,
dennoch deuten / Was nie geschrieben wurde, lesen / Verwor-
renes beherrschend binden / Und Wege noch im Ewig-Dunkeln
finden.

formuliert Benjamin«, Tilman Lang zufolge, »ein Deutungsmodell, das als ›Lesen vor aller Sprache‹ (*Über das mimetische Vermögen*, II 213) auf ebenjener Grenze arbeitet und dabei mit Hofmannsthals Worten auch in die ›Demarkationslinie zwischen Physis und Bedeutung‹ (*Ursprung des deutschen Trauerspiels*, I 343) gemahnt.«⁹⁸ Damit will gesagt sein, dass Erfahrung sich nicht nur im lebendigen Leben, sondern explizit in den geschichtlichen Bauten, wie z.B. Pas-

⁹⁷ Zu Benjamins Auffassung der Gemeinschaft in seiner Bündischen Zeit siehe die folgenden Ausführungen Uwe Steiners: »Genau besehen, versucht Benjamin [...] ein Dilemma sprachphilosophisch zu überwinden, auf das ihn die Darlegung der Kantischen Ethik in seinem Aufsatz über den Moralunterricht aus dem Jahre 1913 geführt hatte. Dort hatte er den sittlichen Willen im Sinne Kant als ›motivfrei, einzig bestimmt durch das Sittengesetz‹, definiert (*Der Moralunterricht*, II 48). [...] Einer Freundin, Carla Seligson, erläutert er diesen Gedanken dahingehend, daß kein Mensch da, wo er frei sei, von unserem Willen beeinflußt werden könne noch dürfe. Jede gute Tat sei nur das Symbol der Freiheit dessen, der sie wirkte: ›Taten, Reden, Zeitschriften ändern keines Menschen Willen, nur sein Verhalten, seine Einsicht u.s.f. (Das ist aber im Sittlichen ganz gleichgiltig)‹ (*An Carla Seligson* 4.8.1913, GB I 164) Scheint demnach moralische Erziehung prinzipiell zum Scheitern verurteilt, so bietet dem Schüler Wynekens das Erlebnis der Gemeinschaft die Gewähr einer ›Gestaltwerdung des Sittlichen‹, die als ein religiöser Prozeß jeder näheren Analyse widerstrebe (*Der Moralunterricht*, II 50).« (STEINER, »*Über Sprache überhaupt und die Sprache des Menschen*«, a.a.O., S. 595)

⁹⁸ LANG, TILMAN 1998, *Mimetisches oder semiologisches Vermögen?*, *Studien zu Walter Benjamins Begriff der Mimesis*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S.104-105.

sagen⁹⁹, einschreibt und sich als materielle Offenbarung geistiger Übertragungen im Raum der Sprache darstellt.¹⁰⁰ Noch in den profansten Objekten und primitivsten Kreationen der Kultur lässt sich nach Benjamin das göttliche Wesen des Wortes auffinden und ist als geschichtliche Referenz der Schöpfung zu lesen. Diese geschichtlichen Erfahrungen liegen in den monadischen Bewegungen versteckt und werden im Modus des Heraussprengens erfahren. Aus einem singulären Werk löst sich das Werk des Lebens und aus dem Leben dessen Epoche, aus der wiederum die Gänze der Geschichte zu gewinnen ist.

»Der Ertrag seines [des historischen Materialisten; d. Verf.] Verfahren besteht darin, daß *im* Werk das Lebenswerk, *im* Lebenswerk die Epoche und *in* der Epoche der gesamte Geschichtsverlauf aufbewahrt ist und aufgehoben. Die nahrhafte Frucht des historisch Begriffenen hat die Zeit als den kostbaren, aber des Geschmacks entratenden Samen in ihrem *Inneren*.«
(*Über den Begriff der Geschichte*, I 703).

⁹⁹ Vgl. dazu die Ausführungen von Winfried Menninghaus: »Daß zwischen der Welt der modernen Technik und der archaischen Symbolwelt der Mythologie Korrespondenzen spielen« (*Konvolut N*, V 576), »ist«, nach Menninghaus, »einer der Grundgedanken der gesamten *Passagen*-Konzeption. Ihre nähere Ausrichtung ergab sich aus der augenfälligen Bedeutung, die unter allen technischen Dingwelten zumal der Architektur für das sinnlich-übersinnliche ›Bild‹ gesellschaftliches Lebens zukommt: ›Architektur als wichtigstes Zeugnis der latenten ›Mythologie‹. Und die wichtigste Architektur des 19. Jahrhunderts ist die Passage« (*Pariser Passagen I*, V 1002). – Durch die Orientierung an Bauten und Architektur als *Hauptinhalten* moderner Mythologie reaktiviert Benjamin vor allem ein Element des Mythos als *Form*: die Konstruktion einer bedeutenden Ordnung des *Raumes*.« (MENNINGHAUS, WINFRIED 1986, *Schwellenkunde, Walter Benjamins Passage des Mythos*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 27)

¹⁰⁰ Vgl. dazu eine Notiz zu einem Zitat von Siegfried Giedion aus der *Passagenarbeit*: »Wir aber glauben, daß der Reiz mit dem sie auf uns wirken, verrät, daß auch sie lebenswichtige Stoffe für uns enthalten – nicht zwar für unser Bauen, wie die konstruktiven Antizipationen der Eisengerüste es tun, wohl aber für unser Erkennen wenn man will für die Durchleuchtung der bürgerlichen Klassenlage im Augenblick da die ersten Verfallszeichen in ihr erscheinen. Politisch lebenswichtige Stoffe auf jeden Fall; das beweist die Fixierung der Surrealisten an diese Dinge genau so wie ihre Ausbeutung durch die gegenwärtige Mode. Mit andern Worten: genau so, wie Giedion uns lehrt, aus den Bauten um 1850 die Grundzüge des heutigen Bauens abzulesen, wollen wir aus dem Leben ›und‹ aus den scheinbar sekundären, verlorenen Formen jener Zeit heutiges ›Leb‹en, heutige Formen ablesen.« (*Konvolut N*, V 572)

In diesem Verfahren lassen sich aus geschichtlichen Details, monadischen Naturells, exemplarische Erkenntnisse für Problemstellungen größerer Kontexte – die zu keiner Zeit aus der empirischen Akkumulation zu gewinnen sind – herausbrechen.¹⁰¹ »Die vom ›mimetischen Vermögen‹«, wie Tilman Lang weiter ausführt, »ausgemachten bedeutungshaften Konstellationen werden von keiner Autorintention und keinem transzendentalen Signifikat bestimmt, sondern stellen sich im immanenten Aufeinanderweisen der Dinge her, und zwar bei Benjamin nicht wie bei Hofmannsthals Lord Chandos nur in der Natur, sondern auch in den zivilisatorischen Räumen der Großstädte.«¹⁰² Eine ähnliche Schlussfolgerung finden wir des Weiteren im *Übersetzeraufsatz*, in welchem ein Übersetzungsgeschehen ausgeprägter in körperlichen Artefakten der Sprache als anhand organischer Körper nachvollzogen werden kann. Dies kann dahingehend verstanden werden, dass sich im bios elaborierter als in der zoe eine sprachliche Bewegung einschreibt.

»Übrigens ist die Mitteilung der Dinge gewiß von einer solchen Art von Gemeinschaftlichkeit, daß sie die Welt überhaupt als ein ungeschiedenes Ganzes befaßt.« (*Über Sprache überhaupt*, II 156)

¹⁰¹ Niemand ist diesen monadischen Kernen, die sich – ähnlich wie bei Gilles Deleuze (vgl. DELEUZE, *Die Falte, Leibniz und der Barock*, a.a.O.) – in Falten präsentieren, näher gekommen als Marcel Proust in seinem »Eingedenken«. »Was Proust so spielerisch begann, ist ein atemraubender Ernst geworden. Wer einmal den Fächer der Erinnerung aufzuklappen begonnen hat, der findet immer neue Glieder, neue Stäbe, kein Bild genügt ihm, denn er hat erkannt: es ließe sich entfalten, in den Falten erst sitzt das Eigentliche: jenes Bild, jener Geschmack, jenes Tasten um dessentwillen wir dies alles aufgespalten, entfaltet haben; und nun geht die Erinnerung vom Kleinen ins Kleinste, vom Kleinsten ins Winzigste und immer gewaltiger wird, was ihr in diesen Mikrokosmen entgegentritt. So das tödliche Spiel, mit dem Proust sich einließ, und bei dem er Nachfolger schwerlich mehr finden wird als er Kameraden brauchte.« (*Berliner Chronik*, VI 467-468)

¹⁰² LANG, *Mimetisches oder semiologisches Vermögen?*, a.a.O., S. 105.

IV. Das geistige Wesen der Sprache als sprachliche Offenbarung von Sprache

»Kunst gibt nicht das Sichtbare wieder, sondern macht sichtbar.«
Paul Klee, *Schöpferische Konfession*

Was *sich* durch die Sprache und nicht in ihr mitteilt, ist eigentlich nicht die Sprache, sondern von ihr verschieden. »Das heißt: die deutsche Sprache z.B. ist keineswegs der Ausdruck für alles, was wir *durch* sie – vermeintlich – ausdrücken können, sondern sie ist der unmittelbare Ausdruck dessen, was *sich* in ihr mitteilt. Dieses ›Sich‹ ist ein geistiges Wesen.« (*Über Sprache überhaupt*, II 141) In dieser fundamentalen Unterscheidung, in ihrer Missachtung diagnostiziert Benjamin die große Kluft in der »alle Sprachtheorie zu verfallen droht« (*Über Sprache überhaupt*, II 141), liegt die paradoxe Beziehung von Sprache und Geist, die jeglichem Verständnis über einen sich aufdrängenden Körper vorangeht und sozusagen die Identität der Sprache darstellt. Diese »tiefe und unbegreifliche Paradoxie«, Benjamin zufolge, »zwischen dem geistigen und sprachlichen Wesen« (*Über Sprache überhaupt*, II 141) findet ihre Entsprechung in

der Doppeldeutigkeit des griechischen Wortes λόγος (lógos)¹⁰³ – von konkreter Rede (oratio) und intelligibler Struktur (ratio). »λόγος heißt bekanntlich Sprache und Vernunft, oratio und ratio zugleich. Er spielt an dieser Stelle vermutlich auf Hamanns abgründige Äußerung Herder gegenüber an«¹⁰⁴, wie Thomas Regehly feststellt.

»Wenn ich auch so beredt wäre, wie Demosthenes, so würde ich doch nicht mehr als ein einziges Wort dreymal wiederholen müssen: Vernunft ist Sprache, λόγος. An diesem Markknochen nage ich und werde mich zu Tode darüber nagen. Noch bleibt es immer finster über dieser Tiefe für mich; ich warte noch im-

¹⁰³ Die Frage nach der korrekten lateinischen Übersetzung des λόγος – im Kontext der Bibelübersetzung – hat tiefgreifende Bedeutung für Benjamins Sprachphilosophie und die Kulturgeschichte im Allgemeinen. Prinzipiell lässt sich die Mehrdeutigkeit des λόγος im Lateinischen nicht vollständig fassen. Im Zuge der Vulgata-Übersetzung, die die bis dahin gültigen lateinischen Versionen (Vetus Latina) mit der Zeit ablösen sollte, korrespondierte Hieronymus mit Augustinus über die Frage der lateinischen Entsprechung des λόγος. Sie, die Frage, lautet nach Augustinus, wie Thomas von Aquin schreibt, »folgendermaßen: Im griechischen Text steht logos, wo wir verbum lesen. Wenn aber logos im Lateinischen ratio und auch verbum bedeutet, warum übertragen die Übersetzer dann verbum und nicht ratio, da doch der Begriff (ratio) sowohl etwas Innerliches als auch ein Wort ist? Ich antworte: Begriff (ratio) bezeichnet eigentlich einen Gedanken des Geistes im Hinblick auf das, was im Geiste ist, auch wenn nichts Äußerliches hervorgeht. Durch Wort (verbum) aber bringt man den Aspekt des Äußeren zum Ausdruck – und weil der Evangelist, indem er vom logos sprach, nicht allein auf den Aspekt der Existenz des Sohnes im Vater hindeuten wollte, sondern auch auf die wirkende Macht (operativa potentia) des Sohnes, in der durch ihn alles geworden ist: deshalb übersetzen die Alten lieber mit Wort, worin der Aspekt des Äußeren anklingt, als im Begriff, womit lediglich auf einen Gedanken des Geistes hingedeutet würde« (AQUIN, THOMAS VON 1986, *Der Prolog des Johannes-Evangeliums: Super evangelium S. Johannis lectura (caput I, lectio I-XI)*, Stuttgart: Freies Geistesleben, S. 25) Das Wort (verbum) besitzt im Gegensatz zur Vernunft (ratió) eine bewirkende, schöpferische Kraft, die eine Bewegung, einen Kreativeitsvorgang darstellt. Aus diesem Grund plädierte Augustinus für verbum als Übersetzung von λόγος. Ratió wiederum ist, wie das Wort schon besagt, rational, aus dem ratió, der Vernunft entspringend und könnte übertrieben formuliert, in heutiger Zeit, mit Bürokratie übersetzt werden. Demzufolge könnte es statt »In principio erat verbum« auch »In principio erat ratio«, also »Am Anfang war die Bürokratie« heißen und der sinnliche Akt des Wortes, demnach der Sprache wäre somit gänzlich verloren. Ob wir, in der okzidentalen Welt, sowieso nicht schon endgültig unseren Schöpfungsmythos in »In principio erat ratio« umerzählt haben, sei an dieser Stelle dahingestellt. (Vgl. KREUZER, JOHANN 2000, *Gestalten mittelalterlicher Philosophie, Augustinus, Eriugena, Eckhart, Tauler, Nikolaus v. Kues*, München: Wilhelm Fink, S. 207)

¹⁰⁴ REGEHLY, *Näheres zum »sofern«*, a.a.O., S. 336. (Vgl. REGEHLY, *Ein »gereinigter Begriff von Sprache«*, a.a.O., S. 81)

mer auf einen apokalyptischen Engel mit einem Schlüssel zu diesem Abgrund.«¹⁰⁵

Das geistige Wesen, in dem die paradoxe Beziehung des *lógos* verwirklicht wird, drückt sich, da ihm selbst unmittelbar ein sprachliches Wesen eigen, in Sprachen aus und unterscheidet sich fundamental vom bloßen Zeichencharakter der Sprache.

Wenn sich nichts durch die Sprache mitteilen lässt, kann sich eine Mitteilung nur in Sprache vollziehen, denn in Sprache teilt sich nur ihr eigenes geistiges Wesen mit und demzufolge teilt sich in ihr einzig die Sprache unmittelbar selbst mit. Die Sprache als Medium ist nur Medium der Sprache, da sie außer ihrer selbst, ihres sprachlichen Wesens, absolut nichts mitteilt.¹⁰⁶ Das sich Mitteilende ist ganz klassisch der Ausdruck, aber jedes Mitteilen beinhaltet zugleich ein Aufteilen, eine aus der Mitteilung sich ergebende Differenz, wie beispielsweise etwas Materielles – selbst im Zeichen –, das sich nicht gänzlich in die Sprache einfügt, sondern nur an den porösen Rändern der Sprache seine Bedeutung erlangt. Das geistige Wesen teilt einmal sein sprachliches Wesen in Sprache und zugleich unmittelbar in der Darstellung sich selbst mit. Die Mitteilung, in einer ihr würdigen Weise, kann nur in der Vereinigung dieser beiden Momente aufgefasst werden, da sie sich nicht auf ein Mittel zur Beförderung von Inhalten reduzieren lässt, sondern das Ausdruckslose, Unaussprechliche mit ausdrückt. Sprache ist nicht Repräsentation einer Sendung, sondern unmittelbare Gestaltung und Manifestation der Sprache als Mitteilung. Sich in *actu* von Sprache bestimmen zu lassen überwindet die primitive, prädikative und menschlich intentionale Aneignung und lässt Sprache als Gestaltung im Akt einer Übersetzung

¹⁰⁵ *An Johann Gottfried Herder 6. August 1784*, in: HAMANN, JOHANN GEORG 1955-1979, *Briefwechsel*, 7 Bände (Hg. Walther Ziesemer & Arthur Henkel), Frankfurt/Main: Insel, 5. Bd., S. 177,18. (Vgl. REGEHLI, *Näheres zum »sofern«*, a.a.O., S. 336.)

¹⁰⁶ Auch das Gedächtnis ist wie die Sprache nicht als ein Instrument, sondern als Medium zu verstehen, in dem sich nur unmittelbar das Gedächtnis selbst mitteilen kann: »Die Sprache hat es unmißverständlich bedeutet, daß das Gedächtnis nicht ein Instrument für die Erkundung des Vergangenen ist, vielmehr das Medium. Es ist das Medium des Erlebten wie das Erdreich das Medium ist, in dem die alten Städte verschüttet liegen.« (*Ausgraben und Erinnern*, IV 400)

entstehen, die neue und unmittelbare sprachliche Gestalten ins Leben ruft.

An dieser Stelle wäre nun zu fragen, was die grundlegende Differenz zwischen dem geistigen Wesen und dem sprachlichen Wesen sei, die Benjamin als wesenhaft für die Sprache ansieht. Der Raum der Begriffe ist vom Raum der Körper in der aristotelischen *Physik* unterschieden und dem sehr ähnlich geht das geistige Wesen nie im sprachlichen Wesen auf, sondern erfährt nur im sprachlichen Wesen eine Entsprechung. Demzufolge entsprechen sie einander in der Weise, in der das geistige Wesen sich in der Sprache mitteilen lässt, »sofern es mitteilbar ist« (*Über Sprache überhaupt*, II 142). Das geistige Wesen erfährt zu keiner Zeit eine restlose Entsprechung in der Sprache, da sich nur seine sprachliche Seite, sein sprachliches Wesen in der Sprache darstellt. Was *sich* mitteilt, ist ein sprachlicher Ausdruck, aber nur so weit, soweit er in der Sprache und die Sprache selbst ist.¹⁰⁷ Das geistige Wesen und nicht ein technischer Datenfluss steht in der Sprache, die keinen Kanal darstellt. Jede Rede ist, wie Platon¹⁰⁸ in seinem *Sophistes-Dialog* schreibt, Rede von etwas, was selbst wiederum nicht Rede ist, demgemäß ist Rede¹⁰⁹ von etwas Übersetzung, eine andere Dichte, worüber es spricht. Als Konsequenz wäre Denken ein stillschweigendes Gespräch in der Seele mit sich selbst. Nach Platon kommt Bedeutung nur in verbundener Rede zu seiner Bestimmung, sei sie nun verbal

¹⁰⁷ Vgl. dazu Benjamins Notizen zum *Sprachessay*: »Allen Dingen haftet etwas Sprachloses an, das aber nur als solches erscheinen kann weil seine Sprache irgend etwas daseiendes Geistiges nicht ausdrücken vermag. Das meinen wir wenn wir die Dinge stumm nennen. Und so ist ihr geistiges Wesen nicht ihre Sprache; es ist nicht vollkommen mitteilbar. Das geistige Wesen der Dinge sofern es sich mitteilt ist ihr sprachliches.« (*Nachträge zu den Anmerkungen Über Sprache überhaupt*, VII 786)

¹⁰⁸ Die Schriften Platons werden in der Stephanus-Paginierung (St.) im folgenden zitiert nach: PLATON 1988, *Sämtliche Dialoge*, 7 Bände (Hg. Otto Apelt), Hamburg: Meiner.

¹⁰⁹ Vgl. dazu: »Fremdling. Denken also und Aussage sind dasselbe; nur daß das erstere ein Gespräch der Seele innerlich mit sich selbst ohne sprachliche Äußerung ist, weshalb es denn eben diesen Namen von uns erhielt: denken.

Theaitetos. Allerdings.

Fremdling. Dagegen heißt das Ausströmen des Gedankens aus der Seele durch den Mund unter Begleitung des Tons Aussage.« (PLATON, *Sophistes*, a.a.O., 263 St.)

veräussert oder nicht. Denken ist laut Platon in einem anderen *Dialog*

»(Sokr.) ein Gespräch, welches die Seele mit sich selbst hält über den Gegenstand ihrer Untersuchung. Freilich darfst du diese Erklärung nicht als die eines eigentlich Wissenden betrachten. Mir nämlich stellt sich die Sache so dar, als ob die Seele, wenn sie denkt, nichts anderes tut als daß sie redet, indem sie selbst sich fragt und die Frage beantwortet und bejaht und verneint.«¹¹⁰

Folglich stellt sich die Meinung als das dar, was »zur Klarheit gelangt ist und, mit sich einig geworden, in ihren Behauptungen nicht mehr schwankt«¹¹¹. Auch für Benjamin hat jede Form der Wahrheit ihren Platz im Haus der Sprache, das ursprünglich aus dem λόγος entsprungen, aber in der Arbitrarität gefangen ist, wie er in einem *Brief an Hugo von Hofmannsthal* erklärt¹¹², mit welchem er seit der Publikation seines Essays *Goethes Wahlverwandtschaften* in dessen *Neuen Deutschen Beiträgen* befreundet war (vgl. *Curriculum Vitae Dr. Walter Benjamin*, VI 226).

Karl Kraus, »der »nur einer von den Epigonen, die in dem alten Haus der Sprache wohnen«« (*Einbahnstraße*, IV 121), tanzt als Wächter dieses Hauses »den Kriegstanz vor dem Gewölbe der deutschen Sprache« (*Einbahnstraße*, IV 121), wie ihn Benjamin im Prosateilchen *Kriegerdenkmal* der *Einbahnstraße* charakterisiert. Ihm ist im Gegensatz zu dem »neuen Magier« das wahre mimetische Lauschen im Namen, »dem eine abgeschiedene Sprache selbst die Worte eingibt« (*Einbahnstraße*, IV 121), trotz der herrschenden Willkürlichkeit gegeben. Kraus, der »Zauberpriester«, nimmt noch das

¹¹⁰ PLATON, *Theätet*, a.a.O., 189-190 St.

¹¹¹ PLATON, *Theätet*, a.a.O., 190 St.

¹¹² Vgl. hierzu den *Brief an Hugo von Hofmannsthal*: »Jene Überzeugung nämlich, daß jede Wahrheit ihr Haus, ihren angestammten Palast, in der Sprache hat, daß er aus den ältesten λόγος errichtet ist und daß der so gegründeten Wahrheit gegenüber die Einsichten der Einzelwissenschaften subaltern bleiben, solange sie gleichsam nomadisierend, bald hier bald da im Sprachbereiche sich behelfen, befangen in jener Anschauung vom Zeichencharakter der Sprache, der ihrer Terminologie die Verantwortungslose Willkür aufprägt.« (*An Hugo von Hofmannsthal* 13.1.1924, GB II 409)

»Raunen aus einer chthonischen Tiefe der Sprache« (*Einbahnstraße*, IV 121) wahr, welches die ursprüngliche Namenssprache kennzeichnet, als deren »Sachwalter«¹¹³ Benjamin ihn stilisiere.

Die Sprache ist Ausdruck jeglicher Form von Mitteilung und demzufolge findet in ihr das ganze phänomenale, wie geistige Spektrum der weltweiten Ausdehnung der Körper statt und nicht lediglich ihr kommunizierbares. Die Ausdehnung und Mitteilung ist nie der Körper an sich, sondern es stellt sich nur dar, was sich ausdehnen und mitteilen lässt. Es ist nicht die Lampe selbst, laut Benjamin, die sich mitteilt, sondern ihr sprachliches Wesen, »die Sprach-Lampe, die Lampe in der Mitteilung, die Lampe im Ausdruck« (*Über Sprache überhaupt*, II 142). Das sich Zeigende, die Ausdehnung als der Ort der Erscheinung, ist das kraftvolle Durchmessen von Geist und Sprache, demgemäß sich die Materialität immer auch darstellt. Demzufolge ist der nicht sprachliche Teil des geistigen Wesens derjenige, der sich nicht mitteilt und im weitesten Sinne sich nicht phänomenal aufdrängt und sich nicht in der Sprache übersetzt. Aber gerade die Präsenz des über den sprachlichen Teil hinausgehenden geistigen Wesens ist jedem Körper in seiner ureigenen Materialität gegeben und muss selbst als ein Akt der Darstellung verstanden werden. Obwohl sich das geistige Wesen vollständig nur in der Offenbarung mitteilen und sprachlich werden würde, ist es selbst dort dem Körper gegeben, nicht restlos offenbart zu sein, da das geistige Wesen des Körpers nicht der Körper selbst ist. Das geistige Wesen beinhaltet alles, was sich potentiell ausdrücken und mitteilen lässt, spricht was gegeben ist und demzufolge außer der Singularität der Körper ihn in seiner Gegebenheit erfasst. Die Präsenz des Körpers ist als Spur in der Wahrnehmung vorhanden, die in ihrer Radikalität nicht übersetzbar und demzufolge nicht in der Sprache darstellbar ist. Beim Mensch wird in diesem Zusammenhang von irreduzibler Leiblichkeit, seiner Kreatürlichkeit gesprochen, die sich wie schon erwähnt, nicht in einen Übersetzungsprozess einspeisen lässt, da sonst einer »technischen Reproduzierbarkeit« unsereins nichts mehr im Wege stehen würde. Die Kreatürlichkeit offenbart sich als ein Ereignis absoluter Körperlichkeit in der Dignität der Körper, die keine Überfüh-

¹¹³ Vgl. SCHULTE, *Ursprung ist das Ziel*, a.a.O., S. 93.

rungen in eine andere Dichte (wie z.B. der Zeichen) mehr zulassen, in Augenblicken von Schmerz und Lust. »In diesen beiden wird keinerlei Gestalt, keinerlei Begrenzung wahrgenommen.« (*Schemata zum psychophysischen Problem*, VI 79) Es sind Momente, in denen sich der Körper in Emotionen und Regungen bemerkbar macht, die wir unter anderem in Hunger- und Durstzuständen erfahren. Schmerz und Lust kennen keine Übersetzung, sondern sind nur selbst am eigenen Leib zu erfahren. Nicht zufällig spielen solche Augenblicke kreatürlicher Freiheit – im Verbot wie Vollzug – in diversen Religionen eine große Rolle. Die Paradoxie nach Benjamin ist die, dass gerade diese Momente der Nicht-Mittelbarkeit ein Wesen der Sprache als dessen Grenze darstellen, die es zu erweitern gilt.

»Hierbei ist es nun geboten, unter den Modificationen des Bewußtseins Umschau nach solchen zu halten, denen jene Begrenzung ebenso fremd ist, wie den Lust- und Schmerz-Zuständen, welche in ihrer höchsten Steigerung den Rausch ausmachen. Solche Zustände sind zunächst die der Wahrnehmung. Allerdings mit Unterschied nach Graden.« (*Schemata zum psychophysischen Problem*, VI 79)

Die Qualitäten der Realität in der veränderten Wahrnehmung sind es, die für Benjamin im Rausch so fruchtbar werden, weil sich in ihm die Wahrheiten der sonst unbeachteten kleinsten Details bemerkbar machen. Im Rausch vollzieht sich unabdingbar ein Heraustreten aus der Konvention, was zur Folge hat, dass aufblitzende Vergegenwärtigungen der Erinnerung in Sprache unmittelbar ausgedrückt werden. Vor allem aber kann der Rausch eine Vorschule für die Überwindung der religiösen, hin zu einer wahren profanen Erleuchtung abgeben, weil der »Lesende, der Denkende, der Wartende, der Flaneur sind ebensowohl Typen des Erleuchteten wie der Opiumesser, der Träumer, der Berauschte. Und sind profanere.« (*Der Surrealismus*, II 308)

Alles physisch in der Welt Seiende partizipiert in der Sprache sein sprachliches Wesen, aber die Leiblichkeit eines jeweiligen Körpers, seine Materialität, wird nur in der Weise in die Sprache übersetzt, soweit sie in der Sprache stattfindet. Das Wort bezeichnet die Bedeutung des Körpers ohne ihn restlos darzustellen.

»Die sprachlichen Gebilde, so auch das Wort, teilen eine Mitteilbarkeit mit und symbolisieren eine Nicht-Mitteilbarkeit. Ein Wort teilt also nicht die Sache mit, die es scheinbar bezeichnet; sondern dasjenige, was es in Wahrheit bedeutet. So bezeichnet das Wort ›Turm‹ nicht etwa ›einen Turm‹, und ebensowenig ›den‹ Turm, sondern es bedeutet etwas und zwar ohne es zu bezeichnen. Das Wort ›Turm‹ bedeutet etwas, das heißt nichts anderes als es teilt etwas mit.« (*Es ist seltsam*, VI 15-16)

Die Materialität¹¹⁴ findet keine restlose sprachliche Entsprechung durch ihre Bezeichnung, beendet aber auch nicht gänzlich einen Übersetzungsprozess, sondern hinterlässt selbst einen ästhetischen, ausschließlich in ihrer ureigenen Sprachlichkeit ausgedrückten, Eindruck. Dass die Materie eine Relevanz besitzt, lässt sich nicht negieren, deutet sie doch in einer annähernd reinen Form, als beinahe Offenbarung, in einem kurzen Aufblitzen¹¹⁵, auf ihre eigene Präsenz. Selbst das Zeichen, gemäß Dieter Mersch, offenbart sich in seiner »Materialität« als eine »negative Präsenz«, bevor es das Anzuzeigende signifiziert. In der Offenbarung materieller Präsenz lässt sich die Willkürlichkeit der Zeichen widerrufen und die ursprüngliche Beziehung der Wortes und Namen zu ihren Körpern wiederherstellen. »Durch die Geste wird das Zeichen zurück an den Körper gebunden, an den Ort, von dem es sich ursprünglich entfremdet hat.«¹¹⁶ Die »negative Präsenz« offenbart den über das sprachliche Wesen hinausgehenden Rest an geistigen Wesen und drückt sich in ästhetischen Momenten aus. »Benjamins Theorie«, Winfried Menninghaus

¹¹⁴ Vgl. dazu die Skizzierung Karl Bühlers Sprachdenken, den Benjamin intensiv in seinem Sammelreferat *Probleme der Sprachsoziologie* referiert hat, dargestellt durch Günter Karl Pressler: »Die ›abstrakte Relevanz‹ unterscheidet nach Bühler den Bereich der ›Materialeigenschaften eines Zeichens‹ [...] und dessen Eigenschaften als ›Zeichen‹, dessen ›Bedeutung‹. Die Eine, der sinnlichen Gegenstand, decke sich nicht mit der semantischen Funktion; es bleibe ein Rest an ›Bedeutung‹ und ein Rest an ›Materialität‹.« (PRESSLER, GÜNTER KARL 1992, *Vom mimetischen Ursprung der Sprache, Walter Benjamins Sammelreferat Probleme der Sprachsoziologie im Kontext seiner Sprachtheorie*, Frankfurt/Main: Peter Lang, S. 43-44)

¹¹⁵ Vgl. hierzu: »In den Gebieten, mit denen wir es zu tun haben, gibt es Erkenntnis nur blitzhaft. Der Text ist der langnachrollende Donner.« (*Konvolut N*, V 570)

¹¹⁶ ASMAN, CARRIE 1999, *Benjamins gestische Kritik. Eine sprachphilosophische Geschichte*, in: *global benjamin*, 3 Bände (Hg. Klaus Garber & Ludger Rehm), München: Wilhelm Fink, S. 252-265, S. 256.

zufolge, »des in einem sprachprägenden ›Prinzip‹ zum ›Ausdruck‹ gelangenden ›geistigen Wesens‹ findet ihre spätere Erfüllung dagegen fast ausschließlich in der Charakteristik individueller, zumeist künstlerischer Sprachgestalten.«¹¹⁷ Die momentane Perzeption der Monade, sofern diese freigelegt wird, ist die uneingeschränkte Kristallisation des jeweiligen geistigen Wesens, welches als Name sich mitteilt und in ästhetischen, und nicht ausschließlich sinnlichen, Annäherungen ausdrückbar wird. Die Präsenz des Namens, der außer sich selbst unmittelbar nichts mitteilt und eine Darstellung des geistigen Wesens manifestiert, kehrt beim späten Benjamin in der Konzeption der Aura wieder.

In der Sprache der Philosophie verortet der deutsche Theoretiker Dieter Mersch eine grundlegende Distanz, eine »Re-Präsentanz« zu den Körpern, die jegliche Performanz vernachlässigen lässt, sie geradezu ausgrenzen und in Grenzen weisen. Man wähnt unter der philosophischen Sprache die Platonsche Tradition der Idee und die Kantsche der Begriffe beim Namen genannt. Dieter Mersch bringt gerade eine Materialität im Moment des Ereignens, einer Offenbarung ähnlich, wieder ins Spiel, als »die Wiederkehr der Präsenz innerhalb der philosophischen Reflexion, die natürlich stets nur eine reflektierte Wiederkehr und darum auch nur eine ›negative Präsenz‹ sein kann, die gleichwohl aber *als* Präsenz nicht zu leugnen ist«¹¹⁸. Die »negative Präsenz« gleicht der Benjaminschen Sprachmagie, die das vorhergehend Selbst-Anzeigende der Körper, das ureigene Erscheinen vor jedem Verweis, den Selbst-Verweis, die Mersch'sche »Präsenz der Präsenz« offenkundig zu einem Moment der Mitteilung erhebt. Die Wahrnehmung der Erscheinung als Erscheinung, in ihrer sinnlichen Präsenz, ist dem was erscheint, dem »Erscheinen-als« vorangehend, »was kaum im eigentlichen Sinne ein ›Etwas-als-Etwas‹ darstellt, sondern vielleicht nur – anders aber als im Derrida'schen Sinne – eine ›Spur‹, der Schatten eines Augenblicks oder auch ein ›Hauch‹, der die Wahrnehmung ›wenden‹ lässt und dem die

¹¹⁷ MENNINGHAUS, *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*, a.a.O., S. 13.

¹¹⁸ MERSCH, DIETER 2009, *Negative Präsenz*, in: *Ereignis Denken, TheatRealität – Performanz – Ereignis* (Hg. Arno Böhler & Susanne Granzer), Wien: Passagen, S. 99-118, S. 99.

älteren Ästhetiken den Namen Aura gaben«¹¹⁹. Sehr verwandt zu Benjamin lässt sich diese Präsenz nur in einem Sich-Zeigen als Gabe erfahren und »entgegennehmen«. Es sind Momente, die das Denken provozieren und nicht schon selber »Sinn« durch ihr Erscheinen stiften, obwohl sie sich subjektiven Einschreibungen widersetzen. Das geistige Wesen in seiner Gewalt erscheint bevor sich der sprachliche Teil davon übersetzt und genau auf diesen Moment richtet die Philosophie Benjamins ihren unmittelbaren Augenmerk, welchen er in poetischen Gesten ausgedrückt sieht.

Sprache ist an und für sich Entsprechung, ein von Wilhelm von Humboldt¹²⁰ kommender Terminus, als Übersetzung von dem, was sich dem Übersetzenden gezeigt hat. Was sich zeigt, ist eine Gabe, die als Empfängnis, in Sprache, unmittelbar entgegengenommen wird – ein zutiefst passives Ereignis. Dieses ursprüngliche Empfangen im Namen ist bei Benjamin nicht ausschließlich ein Sich-Zeigen, sondern ein Vernehmen¹²¹, ein Ereignis in den Weiten der Akustik.¹²² Auch in seiner autobiografischen Schrift *Berliner Kindheit um Neun-*

¹¹⁹ MERSCH, *Negative Präsenz*, a.a.O., S. 100.

¹²⁰ Siehe weiterführend zu Humboldt und Benjamin den von Chrysoula Kambas im Sammelband *Walter Benjamin und die romantische Moderne* – Herausgegeben von Heinz Brüggemann und Günter Oesterle – skizzierten Essay: KAMBAS, CHRYSOULA 2009, *Walter Benjamins Die Aufgabe des Übersetzers und ihre Affinität zu Wilhelm von Humboldts Sprachtheorie*, in: *Walter Benjamin und die romantische Moderne* (Hg. Heinz Brüggemann & Günter Oesterle), Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 203-228.

¹²¹ Vgl. dazu die Aufzeichnungen Scholems über diese Problematik: »Ich notierte mir Benjamins Definition, die er zur Diskussion stellte: ›Gegenstand der Anschauung ist die Notwendigkeit eines sich im Gefühl als rein ankündigenden Inhaltes, wahrnehmbar zu werden. Das Vernehmen dieser Notwendigkeit heißt Anschauen.‹ Meinen Protest gegen diese theologische Überführung der Anschauung in die akustische Sphäre ließ er nicht gelten. Gerade das sei der Punkt: Die Sphären seien nicht zu trennen, und es gebe keine reine Anschauung, die nicht ein Vernehmen sei, freilich nicht das Vernehmen einer Stimme, sondern einer Notwendigkeit.« (Scholem, *Walter Benjamin – die Geschichte einer Freundschaft*, a.a.O., S. 108)

¹²² An diesem Punkt sei nur kurz auf den Text *Zum Gehör* Jean-Luc Nancys verwiesen, der den Vorrang des »Sich-Zeigens« gegenüber des »Hörens« in der Philosophie behandelt. »Wir wollen«, Nancy zufolge, »hier die philosophischen Ohren spitzen, das Ohr aufspannen: am Ohr des Philosophen ziehen, um es zu dem hin aufzuspannen, was das philosophische Wissen stets weniger angesprochen oder repräsentiert hat als das, was sich der Sicht präsentiert – Form, Idee, Tableau, Repräsentation, Aspekt, Phänomen, Komposition –, und was vielmehr im Akzent, im Ton, im timbre, in der Resonanz und im Geräusch anhebt.« (NANCY, JEAN-LUC 2010, *Zum Gehör*, Berlin: diaphanes, S. 10)

zehnhundert stellt sich Benjamin am Beispiel einer Muschelmetapher die Frage nach den Erkenntnissen, Ereignissen und Erinnerungen, die er aus dem Jahrhundert seiner Kindheit vernimmt. Die Proust-sche Erinnerung wird bei Benjamin zu einem Akt des Hörens, der sich in den Namen und Monaden vollzieht und welcher einem zur Verantwortung zwingt. »Ich hauste so wie ein Weichtier in der Muschel haust im neunzehnten Jahrhundert, das nun hohl wie eine leere Muschel vor mir liegt. Ich halte sie ans Ohr. – Was höre ich?« (*Berliner Kindheit um Neunzehnhundert*, IV 261-262) Auch die im Laut beheimatete Sprache wird nicht nur gesprochen, sondern zuallererst vernommen, sind wir doch größtenteils Hörer im Auditorium der weltweiten Eindrücke der uns umliegenden Welt. In dieser Hinsicht gehen die sprachphilosophischen Überlegungen Benjamins und Martin Heideggers konform, sowie oberflächlich gesagt werden kann, dass die Sprachphilosophie der beiden nicht so konträr ist, wie sie zuweilen von der Frankfurter Schule dargestellt wurde. Vor allem das grundlegende Verständnis, dass Sprache mehr als nur die Sprache der Menschen sei, erfährt in beiden Schriften, als das eigentliche Wesen der Sprache, ihre Entsprechung. Sprache findet sich nicht nur in der Veräußerung wieder, sondern ist viel grundlegender zu denken.

»Was wir sonst mit ›Sprache‹ meinen, nämlich einen Bestand von Wörtern und Regeln der Wortfügung, ist nur ein Vordergrund der Sprache. Aber was heißt nun ›Gespräch‹? Offenbar das Miteinander-sprechen über etwas. Dabei vermittelt dann das Sprechen das Zueinanderkommen. Allein Hölderlin sagt: ›Seit ein Gespräch wir sind und hören können voneinander.‹ Das Hörenkönnen ist nicht erst eine Folge des Miteinandersprechens, sondern eher umgekehrt die Voraussetzung dafür.«¹²³

Vor allem der späte Heidegger denkt die Sprache, sehr verwandt zu Benjamin, als konstitutiven Grund der menschlichen Mitteilung. »Hat-

¹²³ HEIDEGGER, MARTIN 1996, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann, S. 39.

te Sprache in *Sein und Zeit* ihren Ort in der menschlichen Praxis, so heißt es nun, menschliche Praxis habe ihren Ort in der Sprache.«¹²⁴

Benjamins Akt des Vernehmens gedenkt die tradierte Theorie, die Geschichte der Sinnkulturen und mit ihr die unzähligen Benennungen der Körper zu dekonstruieren. Im eigentlichen mimetischen Hin-hören kommen, in actu des Vollzugs, die Körper wieder selbst zu Wort, ohne dass der Mensch volles Bewusstsein über diesen Akt besitzt. Er wird von der Aisthesis im Namen ergriffen und in seiner Fähigkeit das Vernommene intentionslos zu übersetzen, befreit er sich von den kodifizierten Zwängen seines Daseins. Der Name des Körpers lässt sein Wesen essentieller verwirklichen als jede theoretische, demnach begriffliche Einschreibung. Jegliche Theorie kann das eigentliche Ereignis der sinnlichen Erfahrung nicht ersetzen, sondern negiert sie des Öfteren.¹²⁵ Diese These erfährt speziell in der Ästhetik eine ungeheure Sprengkraft, ohne dort ihr Ende zu finden, sondern dehnt sich über die generelle Weite der Sprache an sich und das in der Sprache sein, d.h. jegliche Formen menschlichen Daseins aus. »Dass Benjamin die Namentheologie des *Sprachaufsatzes* auch ganz praktisch verstanden, ja diese im Alltagsleben zum Einsatz gebracht sehen will, wird in dem kleinen Stück *Platonische Liebe* aus dieser Zeit deutlich, das zur Textsammlung *Kurze Schatten* <1> [...] gehört.«¹²⁶ Im Namen findet sich der Ort der wahren Liebe wieder, worin der oder die Geliebte nicht den Körper, sondern das innerste geistige Wesen des Anderen liebt. Für Ulrich Welbers zeigt

¹²⁴ SEEL, MARTIN 1992, *Eine Kolumne, Sprache bei Benjamin und Heidegger*, in: *Merkur, Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken* (Hg. Karl Heinz Bohrer & Kurt Scheel), Heft 514-525, Stuttgart: Klett-Cotta, S. 333-526, S. 335.

¹²⁵ Vgl. hierzu: »Wie Benedetto Croce durch Zertrümmerung der Lehre von den Kunstformen den Weg zum einzelnen konkreten Kunstwerk <fr>eillegte, so sind meine bisherigen Versuche bemüht, den Weg zum Kunstwerk durch Zertrümmerung der Lehre vom Gebietscharakter der Kunst zu bahnen.« (*Lebensläufe*, VI 218-219)

¹²⁶ WELBERS, *Sprachpassagen*, a.a.O., S. 324.

sich in diesem Abschnitt¹²⁷, dass Benjamins Theorie eine innerweltliche Relevanz aufweist, obwohl Benjamins Sprachphilosophie in jeder Beziehung diesen Anspruch besitzt, da seine Theorie alles radikal Seiende, das sich mitteilt, einschließt. Ihr anschaulicher Repräsentant ist Benjamin zufolge Karl Kraus, dessen Verhältnis zur Sprache sich durch wahre platonische Liebe kennzeichnet, welche eine unmittelbare Verwandtschaft zu Benjamins Aurakonzeption aufweist. »Vollendeter ist nie die Sprache vom Geist [nicht zu verwechseln mit dem geistigen Wesen der Sprache; d. Verf.] geschieden, nie inniger an den Eros gebunden worden, als Kraus es in der Einsicht getan hat: ›Je näher man ein Wort ansieht, desto ferner sieht es zurück.‹ Das ist platonische Liebe.« (*Karl Kraus*, II 362) Eine Liebe, die sich unter anderem in der Krausschen Widmung des fünften Bandes *Worte in Versen* an den »Verlassenen« niederschlägt, welche nichts anderes als ein »Geständnis« jener Liebe ist,

»die am Geliebten nicht ihre Lust büßt, sondern es im Namen besitzt und im Namen auf Händen trägt. Dieser Ichbesessene kennt keine andere Selbstentäußerung als Dank. Seine Liebe ist nicht Besitz, sondern Dank. Dank und Widmung; den danken heißt Gefühle unter einen Namen stellen. Wie die Geliebte fern und blinkend wird, wie ihre Winzigkeit und ihr Leuchten sich in den Namen ziehen, das ist die einzige Liebeserfahrung, von der die ›Worte in Versen‹ wissen. Darum also: ›Leicht, ohne Frau zu leben. / Schwer, ohne Frau gelebt zu haben.‹« (*Karl Kraus*, II 362)

¹²⁷ Vgl. dazu den von Ulrich Welbers zitierten Passus aus *Kurze Schatten*: »Wesen und Typus einer Liebe zeichnen am strengsten im Schicksal sich ab, welches sie dem Namen – dem Vornamen – bereitet. Die Ehe, die der Frau den ursprünglichen Nachnamen nimmt, um den des Mannes an seine Stelle zu setzen, läßt doch auch – und dies gilt von fast jeder Geschlechtsnähe – ihren Vornamen nicht unangetastet. Sie umhüllt, umstellt ihn mit Kosenamen, unter denen er oft jahre-, jahrzehntelang, nicht mehr zum Vorschein kommt. Der Ehe in diesem weiten Sinne entgegengesetzt, und nur so – im Schicksal des Namens, nicht in dem des Leibes – wahrhaft bestimmbar, ist die platonische Liebe in ihrem einzig echten, einzig erheblichen Sinn: als die Liebe, die nicht am Namen ihre Lust büßt, sondern die Geliebte im Namen liebt, im Namen besitzt und im Namen auf Händen trägt. Daß sie den Namen, den Vornamen der Geliebten unangetastet wahrt und behütet, das allein ist der wahre Ausdruck der Spannung, der Fernenneigung, die Platonische Liebe heißt.« (*Kurze Schatten* (1), IV 368-369)

Neben dem Reim wird im Namen jenes auratische »Urverhältnis von Nähe und Ferne« in der Krausschen Sprache »laut«, weil »als Reim steigt die Sprache aus der kreatürlichen Welt herauf, als Name zieht sie alle Kreatur zu sich empor« (*Karl Kraus*, II 362).

In seinen sprachphilosophischen Überlegungen nimmt Benjamin eine Opposition zu Platons Begriff der Idee ein, da die Wörter oder Zeichen nicht primär, wie im Denken des Bedeutungsplatonismus, für etwas streng Eingegrenztes von Bedeutung sind. Nach Platon kommt den Wörtern ihre Gültigkeit durch Introspektionen mentaler Innenwelten zu, die a priori in der Idee schon gegeben sind. Jedes Wort ist Abbild eines seinsbegründenden wahrhaft seienden und unvergänglichen Urbilds. Restriktiv wird diesem Verständnis nach in der Sprache gehandelt, in dem Laute und Zeichen Ideen zugeordnet werden und somit die Kommunikation auf ein rein konditioniertes Verhalten reduzieren. Wenn aber jeder Substanz ein Substantiv zugeordnet wird, subsumieren sich letztlich so viele Ideen wie Wörter und erschaffen demnach einen streng abgesteckten Kanon der Sprache, der einen individuellen, kreativen Gebrauch unmöglich erscheinen lässt. Der eigentliche Akt sprachlicher Gestaltung kann sich im Platonschen System der Idee nicht entfalten, weil im Idealfall von einem zeitlos gültigen und genormten Gebilde einer Beziehung von Bedeutungen und Bedeuteten ausgegangen wird. Dieses degenerative Verständnis von Sprache lässt ihr keine Bewegung, kein Werden wie keine Entwicklung zukommen. Unser Leben beruht auf diesem System, das auf einem Grundkonsens, dem »Habitus« nach Heidegger, des Verständnisses von Zeichen – »rot bedeutet stop« – basiert und dadurch ein geregeltes, aber streng gerahmtes Zusammenleben ermöglicht. Den selben Zusammenhang beschreibt Wittgenstein als die »Gepflogenheit« nach einem »Wegweiser« sich zu orientieren, zu dem man a priori »abgerichtet« wurde.¹²⁸ In den Fokus gerückt wird nicht der singuläre Ausdruck in der Sprache, der Ton¹²⁹, die Geste der Mitteilung, sondern nur die in der Mitteilung übermittelte Botschaft, die das Gemeinte durch eine abgerichtete

¹²⁸ Vgl. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, a.a.O., Nr. 198.

¹²⁹ Vgl. hierzu: »Als ›Ton‹ einer Sprache wird ja etwas verstanden, was nicht ›durch die verbalen Inhalte‹ bezeichnet, sondern ›in‹ ihnen sich ›unmittelbar‹ realisiert.« (MENNINGHAUS, *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*, a.a.O., S. 13)

Sprachsozialisation leicht verständlich machen lässt. Natürlich erleichtert diese Konditionierung unser alltägliches Leben, indem es uns ermöglicht wird, in der Fülle an Reizen nicht unterzugehen und ohne großen Aufwand automatisch zu handeln. Dabei wird aber vergessen, dass die Weise wie sich eine Beschaffenheit darstellt, natürlich auch eine Form der Mitteilung ist.¹³⁰ In diesem Sinne wird einem Gehalt, einer Idee, eine sprachliche Entsprechung hinzugefügt, die möglichst begrenzter Natur ist und somit im Moment der Verwendung keine Potentiale der Gestaltung impliziert. Dass diese restriktive Ordnung nur für eine sehr oberflächliche Ebene der Sprache steht und ihr in ihrer Komplexität in keiner Weise gerecht werden kann, ist häufig ein vergessener Moment unserer Sprachhandlungen. Aus diesem Grund sollte es sich von selber erklären, dass gerade die z.B. zwischenmenschlichen, wie künstlerischen Sphären – um nur zwei zu nennen – nicht bloß auf konditioniertem und reduzierten Austausch beruhen können. Es gilt Zeichen nicht der genormten Erfahrung nach zu verstehen und blind einer Kondition Folge zu leisten, sondern sie ihrer singulären Unmittelbarkeit nach, in actu zu deuten (*μαντεία*, *manteia*) und ihr monadisches Wesen kraft mimetischer Potentiale freizulegen. Solch ein Sprachverständnis richtet sich auf das in der Sprache verschlossene Wort, das nur in mantischen Gesten in ihr zum Ausdruck kommt. In den Tiefen des Kaffeesatzes der Zeichen mit ihrem Geistesleben zu spielen und mantisch sie nach

¹³⁰ Der schreibende Dämon Karl Kraus, der in der Nachahmung seiner Feinde diese in seinen schriftlich schauspielerischen Possen, Fratzen und Mimen konterkariert, wußte sich in außerordentlicher Weise einer gestischen Sprache zu bedienen. Er imitierte seine Gegner »um in den feinsten Fugen seiner Haltung das Brecheisen des Hasses anzusetzen. Dieser Silbenstecher, der zwischen die Silben sticht, holt Larven, die da nisten, zu Klumpen heraus, die Larven der Käuflichkeit und der Geschwätzigkeit, der Niedertracht und der Bonhomie, der Kinderei und der Habsucht, der Verfressenheit und der Hinterlist.« (*Karl Kraus*, II 347) In der Krauschen *Fackel* lassen sich solche »Requisiten von mimischen Entlarvungen« in einem ungeheuren Reichtum an Beispielen auffinden. Auch in seinen Dramen, in denen er zwischen »Shakespeare und Nestroy, Dichter und Schauspieler; Offenbach, Komponist und Dirigent« changiert und in seiner körperlich fleischlichen Sprache sich »mit allen Wunden, allen Blößen preisgibt« (*Karl Kraus*, II 346), offenbart der ewige Weltverbesserer die menschliche Börsartigkeit und Dummheit. »Die eigene Stimme macht darin die Probe auf den dämonischen Personenreichtum des Vortragenden – persona: das, wohindurch es hallt – und um die Fingerspitzen schießen die Gebärden der Gestalten, welche in seiner Stimme wohnen.« (*Karl Kraus*, II 347)

ihrem Erscheinen hin mimetisch zu deuten, überwindet die restriktive Sprachsozialisation und stellt unmittelbare Beziehungen her. »Eine Philosophie, die nicht die Möglichkeit der Weissagung aus dem Kaffeesatz einbezieht und explizieren kann, kann keine wahre sein.« (*Anmerkungen zu Über Sprache überhaupt*, II 938)¹³¹

Bürgerlich gesehen wird eine Veräußerung im Raum auf ihre Intention hin verstanden, sprich in der Weise, die sie uns vermeintlich zeigt. Die ihr zukommende Bezeichnung ist willkürlich und konditioniert und je restriktiver diese Beziehung vereinbart ist, desto besser funktioniert sie, desto unumwundener wird ein Zeichen erfasst. Die Sprache aber bietet mehr als nur die Möglichkeit der Übermittlung von Inhalten durch sie. Nur wenn die ästhetische Form der Mitteilung wahrgenommen wird, kommt Sprache als kreativer Moment zur Bedeutung und teilt sich als Gestalt mit. Sprache zu einem bloßen Transportmedium verkommen zu lassen ist der platonischen Form ein Ureigenes. In der Ablehnung eines konditionierten Verhältnisses von Zeichen und Gehalt koinzidieren die Sprachüberlegungen Augustinus' und Walter Benjamins wie ebenso jene von Dieter Mersch. Eine Äußerung wird konventionell als Zeichen seinem Anzeigen nach als ein bloßes Transportmittel verstanden, ohne seinen materiellen Charakter wahrzunehmen. Aber zuerst entäußern sich Formen einer Äußerung, die sich in einer Eigendynamik selbst mitteilen, demgemäß verstehen wir Zeichen nicht rein, wenn wir ihrem Hinzeigen folgen, sondern die Äußerung als Äußerung in ihrer Materialität selbst deuten. Die Zeichen, welche in der Dualität des sich Mit-teilens und zugleich, wenn nicht zuvorkommend, performativ des sich Auf-teilens, als das Erscheinen ihrer selbst erfahren werden, zeichnet eine ästhetische Form der Sprachfindung aus. »Wie nämlich das Wort etwas anzeigt, so zeigt es auch sich selbst an. Das Wort zeigt aber nur dadurch sich selbst an, daß es anzeigt, daß es etwas anzeigt.«¹³² Damit ist das Übersetzungsgeschehen der Zeichen selbst, das Mediale des Mediums in seiner Performanz dargestellt, das zuerst sein

¹³¹ Benjamin, zitiert nach SCHOLEM, *Walter Benjamin – die Geschichte einer Freundschaft*, a.a.O., S. 77.

¹³² AUGUSTINUS 2001, *De trinitate*, Lateinisch-Deutsch (Hg. Johann Kreuzer), Hamburg: Meiner, VIII,8,12, S. 39. (Vgl. KREUZER, JOHANN 2001, *Einleitung*, in: Augustinus, *De trinitate*, a.a.O., XLVII-LI; wie Anm. 8, S. 398)

Auf-Zeigen anzeigt und sich vor jeder Bedeutung in Erscheinung bringt.¹³³ »Das Verstehen eines Wortes in der Sprache setzt die Bereitschaft zu diesem Verstehen der ›Indizierungsfunktion‹ an, die mit dem ›inneren Wort‹ reflektiert wird.«¹³⁴ Mit dem »inneren Wort« gibt Augustinus dem Raum einen Namen, in dem wir in der Sprache, in einer Benjaminschen Deutung, mit dem Wort Gottes, dem Prinzip Sprache, in Beziehung stehen, welches postparadiesisch in der Erinnerung erfahren wird. Die Sprache, seit dem Sündenfall zu arbiträren, instrumentellen Zeichen degradiert, entdeckt auf diesen Umwegen selbst in der Blöße des Zeichens die Materialität und Sinnlichkeit des Zeichens und bildet im Wahrnehmen eine Gemeinschaft der Unmittelbarkeit, die Benjamin magisch nennt. Eine Mitteilung lässt sich nur in der Weise erfahren, in der das geistige Wesen, die »Art des Meinens« gleichwertig, als Teil der Mitteilung wahrgenommen wird. Die Aufgabe der Sprachphilosophie ragt in der Unmittelbarkeit der Sprache hervor und wird von Benjamin als ihre Magie erfasst. Die Sprache, »die man zur Not magisch nennen darf« (*Reflexionen zu Humboldt*, VI 26), ist die Stätte in der Sprache abseits von restriktiven, instrumentellen Sprachhandlungen stattfindet.¹³⁵

¹³³ Vgl. dazu das Zeichenverständnis von Augustinus: »Kein Zeichen nun kennt man vollkommen, wenn nicht erkannt ist, welcher Sache Zeichen es ist.« (AUGUSTINUS, *De trinitate*, a.a.O., X,1,2, S. 89) Dazu die Anm. 26 des Herausgebers: »Diese Feststellung kann man a) konventionell verstehen – die Bedeutung eines Zeichens ist die ›Sache‹, die unabhängig von diesem Zeichen besteht –, oder b) im Hinblick darauf, daß Augustinus ›entdeckt‹, daß sich die Bezeichnungsformen der Wörter *nicht* in einem solchen Bedeutungswissen erschöpft. Würde sie sich in solchem Bedeutungswissen erschöpfen, entstünde nicht die ›Liebe‹ des Verstehenswollens. Der Zeichencharakter der Wörter der Sprache und die Verstehensleistung des Erinnerns gehören zusammen: Zeichen verstehen wir dann, wenn wir verstehen, daß sie ihr »Anzeigen anzeigen« (vgl. VIII,10,14), das aber heißt, wenn sie uns zum Erinnern anregen.« (KREUZER, *Anmerkung des Herausgebers*, in: AUGUSTINUS, *De trinitate*, a.a.O., S. 400)

¹³⁴ KREUZER, *Einleitung*, a.a.O., XLVIII.

¹³⁵ Vgl. dazu Lévy-Bruhl, der »von der Welt der Primitiven sagt, sie kenne keine Wahrnehmung,« wie Benjamin ihn zitiert, »die nicht in einem mystischen Komplex begriffen sei; kein Phänomen, das nur Phänomen, kein Zeichen, das nur ein Zeichen sei: wie könnte ein Wort nichts als ein Wort sein? Jede Gegenstandsform, jedes plastische Bild, jede Zeichnung hat mystische Qualitäten: der sprachliche Ausdruck, der ein mündliches Zeichen ist, hat sie mithin notwendig ebenfalls. Und diese Macht kommt nicht nur den Eigennamen zu, sondern allen Wörtern, gleichviel von welcher Art sie sind.« (*Probleme der Sprachsoziologie*, III 457)

Im letzten Absatz seines *Sprachessays* wirft Benjamin »ein eher überraschendes, freilich nur auf den ersten Blick seinem Entwurf zuwiderlaufendes, Argument«¹³⁶ ein, das die Sprache der Kunst nur im Verhältnis »zur Lehre der Zeichen verstehen läßt« (*Über Sprache überhaupt*, II 156), da ihr sonst ein ausschließlich fragmentarischer Charakter eigen wäre, »weil die Beziehung zwischen Sprache und Zeichen (wofür die zwischen Menschengespräch und Schrift nur ein besonderes Beispiel bildet) ursprünglich und fundamental ist« (*Über Sprache überhaupt*, II 156). Wenn Benjamin von einer »Lehre der Zeichen« spricht, denkt er nicht an einen »gegenständlichen Zeichenbegriff«¹³⁷, ist gleichwohl die Sprache »nicht allein Mitteilung des Mittelbaren, sondern zugleich Symbol des Nicht-Mittelbaren« (*Über Sprache überhaupt*, II 156). Dank der symbolischen Komponente der Sprache verkommt die Sprache nicht bloß zu einer prädi-kativen Inhaltsvermittlung, sondern besitzt Potentiale, die sie selbst als Gestalt in der Sprache darstellen und mitteilen. »Das Zeichen zeigt vor allem das nicht Gezeigte, und ist damit gerade Zeichen für das, was nicht sein Gegenstand ist.«¹³⁸ In magischen Momenten blitzen selbst Zeichen, obwohl arbiträr, sinnlich präsent auf, wenn ihre »negative Präsenz« wahrgenommen wird. Das Zeichen wird nur gezeichnet, wenn es nicht rein auf sein Hinzeigen hin gedeutet, sondern auch sein Erscheinen selbst angezeigt wird.¹³⁹ Das Zeichen verstehen heißt: sein Auftreten, der Ästhet Benjamin würde sagen, die »auratischen Seite« wahrnehmen. Die Sprache dient nie einer Botschaft, einer von außen kommenden Bedeutung, sondern in ihr

¹³⁶ WELBERS, *Sprachpassagen*, a.a.O., S. 301.

¹³⁷ Vgl. ebd.

¹³⁸ WELBERS, *Sprachpassagen*, a.a.O., S. 302.

¹³⁹ Vgl. hierzu Benjamins Charakterisierung seines Verständnisses von Sprache circa zehn Jahre später als sein *Sprachessay*: »Ich mußte ihm aber dennoch Gedanken entgegenhalten, welche seit meiner lange zurückliegenden Schrift über ›Sprache überhaupt und die Sprache des Menschen‹ mir niemals zweifelhaft geworden sind: ich verwies ihn auf die Polarität aller sprachlichen Wesenheit: Ausdruck und Mitteilung zugleich sei. Hier mußte anklingen, was über ›Sprachzerstörung‹ als eine Tendenz der gegenwärtig(en) russischen Literatur von uns schon oft war berührt worden. Denn die rücksichtslose Ausbildung des Mitteilenden in der Sprache führt eben unbedingt auf Sprachzerstörung hinaus. Und auf anderem Wege endet dort, nämlich im mystischen Schweigen die Erhebung ihres Ausdruckscharakter ins Absolute. Die aktuelle Tendenz von beiden scheint augenblicklich die auf Mitteilung mir zu sein.« (*Moskauer Tagebuch*, VI 330-331)

verflochten ist sie nur unmittelbar selbst. Wirkung und Wahrheit erlangt eine Sprache in Momenten des Lévinasschen »Desinteresses«, die ein beeinflussendes Wirken, gemäß den Ausführungen des Sophisten Gorgias, transzendiert. »Der Grund dafür,« Michael Bröcker zufolge, »daß die Sprache nicht überzeugen will, ist der, daß sie ein nicht-propositionales Wissen mitteilen soll. Da die Wahrheit als ein Unbedingtes ihren Grund in sich selbst hat, kann der Erkennende sich von ihr nicht distanzieren, er verliert ihr gegenüber seine Autonomie und seinen Willen, denn er ist weder fähig, sie zurückzuweisen noch anzuerkennen, er wird einfach von ihr ergriffen.«¹⁴⁰

Das geistige Wesen ist der Moment des Verständnisses, der rein wahrgenommen und nicht gleich gedeutet wird, sondern zur Reflexion zwingt und den magischen, auratischen, symbolischen Teil miteinschließt. Dieser Sachverhalt wird auch einleitend in Benjamins *Übersetzeraufsatz* erörtert, demnach die Kunst nicht als ein Transportmedium von Inhalten, sondern als Manifestation von Sinn in ihrer Präsenz verstanden wird, wie er unter anderem ebenfalls in einer Rezension von 1927 anklingen lässt.

»Übersetzt einer Drucksorten, Kataloge, so verlangt man von ihm nichts weiter, als daß er die Sprache, in der er liest, und die Sprache, in der er schreibt, hinreichend kenne. Wie tief diese Kenntnis im übrigen geht, ob sie gewachsen oder improvisiert, vermittelt oder direkt erworben, tut nichts zur Sache. Verse aber sind kein Informationen. [...] Den Wert der Lexika in allen Ehren – beim Übersetzer fremder Dichtung sind wir gewohnt, berechtigt tiefere Quellen des Vertrautseins anzusetzen.«
(*Europäische Lyrik der Gegenwart*, III 65)

Das ästhetische Potential der Kunst ist in ihrer Gestalt ihre nicht-kommunizierbare Seite, die sich nie über eine bürgerliche *dóxa* (Meinung) definieren lässt. Namentlich erfährt sie in dieser Ansicht eine höchst politische Sprengkraft. Bei Benjamin darf in diesem Zusammenhang kein plumper »Ästhetizismus oder L'art pour l'art«, wie Johann Kreuzer anmerkt, verstanden werden, der in diesem Zusammenhang eine Stelle aus Benjamins Essay *Goethes Wahlverwandt-*

¹⁴⁰ BRÖCKER, *Die Grundlosigkeit der Wahrheit*, a.a.O., S. 115.

schaften zitiert: »Dichtung im eigentlichen Sinn entsteht erst da, wo das Wort vom Banne auch der größten Aufgabe sich frei macht.« (*Goethes Wahlverwandtschaften*, I 159) Die Kreativität findet sich nur verwirklicht, wenn sie sich von ihrem Streben, ihrem Interesse zu lösen vermag und nichts mehr prädikativ auszusagen gedenkt, was nicht unmittelbar in der Gestaltung ist. »Denn nur dadurch teilt es Selbstbestimmung als Wirklichkeit der Freiheit mit und reproduziert sie.«¹⁴¹

Damit grenzt sich Benjamin, wie von ihm selbst postuliert, von einer bürgerlichen Auffassung der Sprache (Hermogenes) und mit ihr gemeinsam, von der Sicht der mystischen Sprachtheorie (Kratylos) ab, in der das Wesen der Sache das Wort ist.¹⁴² Ihrem Verständnis nach wird Sprache mit dem Bezeichneten gleichgesetzt und besitzt keine eigene Identität oder eigenen Charakter, vielmehr aber zeichnet sich Sprache nach Benjamin dadurch aus, dass sie immer schon als Übersetzung und demzufolge als Anreicherung der Körper vorstellig wird. Sie spendet aber, wie es der bürgerlichen Theorie eigen, auch nicht bloße Zeichen, noch kommt der Sache das Wort zufällig oder willkürlich zu, vielmehr ist der Name der Dinge das menschliche Wort, das ihn ausdrückt und dem Wesen eine genuin sprachliche Entsprechung zufügt, aber nie der Körper selber ist. Im Eigennamen stiftet der Mensch eine Gemeinschaft mit dem schöpferischen Wort Gottes, das ihn mit den Dingen verbindet, da des Menschen Worte den Namen, wenn auch unrein, der Dinge ausrufen. Damit ist die bürgerliche Meinung widerlegt, die keine Beziehung zwischen Signifikat und Signifikaten zu kennen glaubt. Zunächst lässt sich demzufolge sagen, dass der Mensch in der Sprache die Körper benennt, in der Weise wie sie im Namen vernommen werden, in dem das schöp-

¹⁴¹ KREUZER, »*Gut auch sind und geschickt einem zu etwas wir*«, a.a.O., S. 106.

¹⁴² Vgl. dazu: »Das ist unrichtig, weil die Sache an sich kein Wort hat, geschaffen ist sie aus Gottes Wort und erkannt in ihrem Namen nach dem Menschenwort. Diese Erkenntnis der Sache ist aber nicht spontane Schöpfung, sie geschieht nicht aus der Sprache absolut uneingeschränkt und unendlich wie diese; sondern es beruht der Name, den der Mensch der Sache gibt, darauf, wie sie ihm sich mitteilt. Im Namen ist das Wort Gottes nicht schaffend geblieben, es ist an einem Teil empfangend, wenn auch sprachempfangend, geworden. Auf die Sprache der Dinge selbst, aus denen wiederum lautlos und in der stummen Magie der Natur das Wort Gottes hervorstrahlt, ist diese Empfangnis gerichtet.« (*Über Sprache überhaupt*, II 150)

ferische Wort Gottes mitschwingt, der dem Wesen den Namen beigelegt hat. Der Mensch selbst ist nicht in der Kreativität geschaffen, sondern in der Materie. Allein in der Vergabe des Eigennamens an seines Gleichen teilt er ausnahmslos schöpferisches Potenzial, alle anderen sprachlichen Bewegungen sind Übersetzung, welche es nicht restriktiv, sondern in einer kreativen Bestimmung zu vollziehen gilt.

V. Kratyllos & Hermogenes – Platons instrumentelles Sprachverständnis

»Hermogenes. Ich fragte ihn nun, ob ihm in Wahrheit der Name Kratyllos zukomme oder nicht, und er bejahte es. ›Und welcher Name kommt dem Sokrates zu?‹ sagte ich. ›Sokrates‹ erwiderte er.«
Platon, *Kratylos*

Jede sprachwissenschaftliche oder sprachphilosophische Auseinandersetzung ist ein Ringen mit der Frage nach dem Ursprung der Sprache¹⁴³, nach den ursprünglichen Gehalten und Kräften der Sprache, obwohl diese »pflegen«, wie Benjamin Henri Delacroix zitiert, »im Dunkel zu liegen« (*Probleme der Sprachsoziologie*, III 453). Diese Erkenntnis eröffnet Benjamins *Sammelreferat*, veröffentlicht in der von Max Horkheimer herausgegebenen *Zeitschrift für Sozialforschung* 4 aus dem Jahre 1935, unter dem Titel *Probleme der Sprachsoziologie*, in welcher in ungeheurer Breite zeitgenössische Tendenzen sprachphilosophischer Auseinandersetzungen nachgezeichnet werden. Diese sprachphilosophische Frage nach ihrem Ursprung findet in Platons *Kratylos-Dialog* seine Initialzündung, in dem die Frage nach der »Richtigkeit der Worte«, oder anders übersetzt die »Richtigkeit der Namen« aufgeworfen und in seitenlangen etymologischen Analysen an den Wörtern untersucht wird. Zuallererst stehen zwei Thesen zur Diskussion; auf der einen Seite die des Kratyllos und auf der anderen die des Hermogenes, die zu ihrer Schlichtung

¹⁴³ Vgl. dazu weiterführend Henri Delacroix, zitiert von Benjamin: »Der Ursprung von bestimmten Sprachen ist nicht identisch mit dem Ursprung der Sprache selbst. Die ältesten bekannten Sprachen ... haben nichts Primitives. Sie zeigen uns nur die Veränderungen, denen die Sprache unterworfen ist; wie sie entstanden ist, das lehren sie uns nicht ...« (*Probleme der Sprachsoziologie*, III 453)

Sokrates in die Diskussion einbinden. Narrativ ist die vorhergehende sprachphilosophische Auseinandersetzung zwischen Hermogenes und Kratylos fingiert, weil der *Dialog* erst mit dem Eintritt Sokrates' ansetzt. Hermogenes übernimmt in Folge dann die Vorstellung der beiden Positionen und bittet Sokrates ihm die These Kratylos, deren Sinn ihm entzogen sei, die er aber sowieso grundsätzlich zu Gunsten seiner These ablehne und Sokrates' eigene Sicht über die »Richtigkeit der Worte« zu erklären. Sokrates wiederum, da er wie er selbst spöttisch sagt, den »Fünzigdrachmen Vortrag des Prodikos [...], dessen Anhören, wie er [Prodikos; d. Verf.] selbst behauptet, einem die nötige Sachkenntnis darüber verleiht«¹⁴⁴ nicht beigewohnt habe und selber nicht die Wahrheit über die Richtigkeit besitze, könne als Konsequenz nur eine gemeinsame Analyse des Sachverhalts anbieten. Als Front der Kontroverse stehen sich die Ansichten gegenüber, dass die Richtigkeit der Namen oder Worte, im Sinne Hermogenes, »auf Verabredung und Übereinkunft«¹⁴⁵ der Menschen beruhe und die, als Betrachtung Kratylos, dass es »für jedes Ding eine richtige, aus der Natur dieses Dinges selbst hervorgegangene Bezeichnung«¹⁴⁶ gebe. Sprachtheoretisch ausgedrückt ist Hermogenes Vertreter der Thesei-These und Kratylos Repräsentant der Physei-These. In einer ersten Klärung scheint es als hätte Sokrates, nach einer tiefgreifenden empirischen Zerlegung der Wörter, Hermogenes' These mit Kratylos widerlegt, weil

»die Wortbildung nicht, wie du [Hermogenes; d. Verf.] meinst, eine niedrige Kunst und Aufgabe kleiner Geister oder des ersten besten ist. Und Kratylos hat recht mit seiner Behauptung, die Wörter kämen von Natur den Dingen zu und nicht jeder Beliebige sei ein Schöpfer von Worten, sondern nur der, welcher auf das einem jeder Dinge von Natur zukommende Wort seinen Blick gerichtet hält und imstande ist die Form desselben in die Buchstaben und Silben einzubilden.«¹⁴⁷

¹⁴⁴ PLATON, *Kratylos*, a.a.O., 384 St.

¹⁴⁵ Ebd.

¹⁴⁶ PLATON, *Kratylos*, a.a.O., 383 St.

¹⁴⁷ PLATON, *Kratylos*, a.a.O., 390 St.

Zu dieser Schlussfolgerung kommt Sokrates, weil wenn die Worte zu ihrer Bedeutung willkürlich kommen würden, könnte es ihm zufolge gar keine falsche Rede, gar keine Fehlverwendung der Worte geben und ergo wäre jeder Gebrauch und jede Setzung immer richtig. Der Gesetzgeber der Namen aber kann ihr Gesetz, ihre Namensbildung nur in der Weise vergeben, in der sich sein Zweck erfüllt, wie sich ein Körper nur dann zerschneiden lässt, wenn der Schnitt mit dem ihm gesetzmäßigen Werkzeug gesetzt wird – mit dieser Einsicht wird schon auf die Ideenlehre Platons angespielt.¹⁴⁸ Durch diese Prüfung, dem Nachweis der Herkunft der einzelnen Wörter, gelangt Sokrates zu der Einsicht, dass alle Worte auf einem Ensemble von Stammwörtern basieren und auf diese zurückzuführen sind. Wenn alle Wörter nur Variationen diverser Stammwörter sind, muss um zu einer Erkenntnis zu gelangen, die »Richtigkeit der Stammwörter« untersucht werden. Für Sokrates scheint die Sache nicht in der Erkenntnis vollbracht, dass den Körpern in der Stimme entsprochen und somit bestimmt wird, da dies die Aufgabe der Kunst (Malerei und Musik) wäre, die sich mit Äußerlichkeiten und nicht mit dem wesentlichen Kern auseinandersetzen. Die Bildung der Worte lässt sich in den einzelnen Lauten finden, sinniert Sokrates und wendet sich einer Betrachtung der einzelnen Silben zu. Diese führt ebenso zu keinem zufrieden stellenden Ergebnis, da sich keine Beziehung zum Wesen herstellen lässt. In weiterer Folge übernimmt Kratylos das Gespräch mit Sokrates, das in der Hinsicht eine Wende erfährt, in welcher die Erörterung aus der Sicht der Benennenden, der Gesetzgeber geführt wird. Kratylos Ansicht nach ist in der Bildung der Wörter menschliche Willkür ausgeschlossen. Dem hält aber Sokrates entgegen, dass es ja wie in der Kunst bessere und schlechtere Maler und darob auch bessere Gesetzgeber und schlechtere Gesetzgeber geben müsse. Die Beliebigkeit kategorisch ablehnend, lassen sich für Sokrates falsche Verwendung, Irrtümer, die es zweifelsohne gibt, damit aber nicht in Einklang bringen. So kann jede Benennung nicht eine vollständige Entsprechung, also keine Kopie, die Differenz von Onoma und Pragma, herstellen, sondern nur eine andere Dichte darstellen – »alles nämlich würde sich verdoppeln und keins von ihnen

¹⁴⁸ Vgl. PLATON, *Kratylos*, a.a.O., 387-388 St.

könnte sich darüber ausweisen, welches von beiden das Ding selbst und welches der Name ist«¹⁴⁹. Im Laufe des *Dialogs* entkräftet Sokrates die These Kratylos' mit der Hermogenes', weil wenn die Worte den Körpern nicht eins zu eins entsprechen, bedient sich die Sprache Materialien, z.B. Laute, die in keiner Beziehung zum Wesen der Körper stehen und ihnen folglich zufällig, arbiträr zukommen. Zum wiederholten Male seine These verteidigend, wirft Kratylos ein, dass, »wer die Worte kennt, auch die Dinge kennen wird«¹⁵⁰; Sokrates aber antwortet wie folgt: »Aus welchen Worten also hatte er [der Gesetzgeber; d. Verf.] sich über die Dinge belehrt oder sie aufgefunden, wenn es einerseits keine ursprünglichen Worte gab und es andererseits unserer Behauptung zufolge unmöglich ist die Dinge anders kennen zu lernen und aufzufinden als durch Erlernung oder eigenes Ergründen des Wesens der Worte?«¹⁵¹ Der Vorschlag Kratylos', eine höhere, göttliche oder übersinnliche Macht wäre für die Stiftung der ursprünglichen Worte verantwortlich, aus denen dann, Kraft der Erkenntnis die Körper benannt werden, wird, wie der vorangegangene Einwand, wiederum von Sokrates nicht goutiert, da er sich nicht erklären kann wie Gott oder ihm verwandte Wesen Fehler oder Widersprüche in der Schöpfung der Worte machen konnten. Als abschließendes – hier im *Kratylos-Dialog* nur kurz angeschnitten – Sinn stiftendes Moment kommt sein Bedeutungsplatonismus zur Sprache, in dem Bedeutungen nicht aus dem Wort, sondern aus dem Wesen, der Idee a priori heraus abzuleiten sind.¹⁵² Platons sprachtheoretische Sicht begreift die Sprache als ein Werkzeug, die Zwecken dient. Daraus lässt sich schließen, dass Wörter nur ihrem Zwecken nach, denen sie dienen, zugeordnet werden, weil die Idee ihr Wesen wesentlich in ihrem Zweck besitzt. Die Sprache verkommt somit zum Boten ihrer Bedeutungen und Zwecke, die in den Ideen niedergelegt sind. Gegen diese instrumentelle Sicht der Sprache wendet sich

¹⁴⁹ PLATON, *Kratylos*, a.a.O., 432 St.

¹⁵⁰ PLATON, *Kratylos*, a.a.O., 435 St.

¹⁵¹ PLATON, *Kratylos*, a.a.O., 438 St.

¹⁵² Vgl. dazu: »Sokrates. Auf welche Weise man demnach, die Dinge kennen lernen oder ergründen muß, darüber ein sicheres Urteil zu gewinnen übersteigt vielleicht meine und deine Kraft, doch genügt schon das Einverständnis darüber, daß es weitaus den Vorzug verdient die Dinge nicht aus den Worten, sondern aus sich selbst kennen zu lernen und zu erforschen.« (PLATON, *Kratylos*, a.a.O., 439 St.)

Benjamins *Sprachaufsatz* entschieden, da die Sprache nach Platon restriktiv und kanonisiert ist, wogegen Benjamins Theorie zufolge die Sprache ihr Wesen im ästhetisch sinnlichen Ausdruck erfährt. Benjamin endet seine Schrift *Probleme der Sprachsoziologie* mit der Einsicht, die jeder Sprachsoziologie »ausdrücklich oder stillschweigend am Anfang« (*Probleme der Sprachsoziologie*, III 480) steht: Nämlich das Sprache nie nur Instrument und Mittel sei, sondern – Kurt Goldstein zitierend – »eine Manifestation, eine Offenbarung unseres innersten Wesens und des psychischen Bandes, das uns mit uns selbst und unseresgleichen verbindet« (*Probleme der Sprachsoziologie*, III 480).

Selbst wenn das dem Wesen Wesentliche bei Benjamin auch zur Sprache kommt und nicht unwahrscheinlich durch Platon inspiriert wurde, will es doch etwas Konträres davon darstellen, weil es doch gerade für Benjamin das immer wieder aufs Neue Hineinhören in die Phänomene ist, das singuläre Sich-Ereignen von großer Bedeutung und steht somit entschieden im Gegensatz zu Platons restriktivem Denken der Benennung. Mit Platon aber wendet sich Benjamin auch dem eigentlichen Wesen des Benennenden zu und nicht ihrer bloßen phänomenologischen Beschaffenheit. Wie aber Benjamin festhält, ist die Idee außerhalb der Welt und demnach streng weltloser Natur, im Gegensatz zu den Monaden, die im gemeinsamen Ensemble die Welt in ihrer geschichtlichen Spannung darstellen.

Die Idee, weil weltloser Natur, ist natürlich auch sprachlos, da sie nicht in der Welt, folglich nicht in der Sprache stattfindet. Daran anknüpfend ist die Idee im Übrigen gänzlich geschichtslos und so gesehen weder im Wachsen, noch in Veränderung begriffen. Die Idee ist ein abstrakter Gehalt, wie bereits erwähnt, für den Formen der Äußerung, die materielle Ausdrucksseite der Sprache, die Sprachlichkeit an sich, radikal unwichtig sind. Das Gestische einer Äußerung teilt sich in Sprache immer mit und ist womöglich mehr Mitteilung als jede abstrakte, kommunizierbare Substanz, die a priori gesetzt ist. Fruchtbar stellt sich die Idee für die Theorie der Sprache nicht dar, da ihr jegliche Beziehungshaftigkeit per Definition nicht gegeben ist. Da Sprache ausnahmslos Bewegung ist, ist sie der Ort der Berührung, Zwischenraum zwischen Singularitäten, also Beziehung

an sich. »Ein Dasein,« nach Benjamin, »welches ganz ohne Beziehung zur Sprache wäre, ist eine Idee; aber diese Idee läßt sich auch im Bezirk der Ideen, deren Umkreis diejenige Gottes bezeichnet, nicht fruchtbar machen.« (*Über Sprache überhaupt*, II 141) Zuträglich ist sie nur, ihrem Wesen nach, weil sie wesentlich restriktiv und endgültig fix ist, für einen Gebrauch, der auf absolut restriktiven Konsens beruht, wie z.B. bei rechtlichen, aber nicht ethischen Fragestellungen.

Die relevante Leistung Platons ist nicht in der Beantwortung der Frage zu suchen, sondern in der Aufstellung der diversen möglichen Diskursen, nicht umsonst wurde die abendländische Philosophie von Alfred North Whitehead als »Fußnote auf Platon« bezeichnet. Mit Platons sprachphilosophischen Überlegungen bricht der Diskurs über Sprache schlechthin auf und der *Kratylos-Dialog* kann mit den Worten Heinz-Gerd Schmitz¹⁵³ als die »Eröffnung des Sprachphilosophischen Feldes«¹⁵³ überhaupt gesehen werden. »Es ist ein großer Bogen, den die Theorie der Sprache von den metaphysischen Spekulationen Platons bis zu den Zeugnissen der Neueren wölbt« (*Probleme der Sprachsoziologie*, III 478), denn auch Benjamin sieht in Platons Überlegungen eine Art Quelle der sprachphilosophischen Reflexion, nicht aber deren letztgültige Aufklärung, sondern höchstens eine »vorgebildete« Weise, einen Ansatz davon.

Die entscheidende Komponente der Sprache nach Platon ist ihr instrumenteller Gebrauch, derart die Sprache den Zweck der Unterscheidung der Körper darstellt. Die einzelnen Bezeichnungen erlangen ihre Bedeutung dahingehend, dass sie auf etwas hinzeigen und die Wörter triumphieren, wenn sie Körper in einen eng geschlossenen Bedeutungsraum, in höchstmöglich stabiler Formgebung, einschließen. Die Wiedererkennung, die Einordnung der Zeichen in den Kanon Sprache, ist das oberste Prinzip von Platons Sprachbetrachtung. Die Sprache verkommt in diesem Falle zu einem reinen Kommunikationswerkzeug, das gerade der Ästhetik, dem dichterischen Umgang, dem Spielen mit Arten und Weisen der Bedeutung, sehr

¹⁵³ Vgl. SCHMITZ, HEINZ-GERD 1991, *Die Eröffnung des Sprachphilosophischen Feldes, Überlegungen zu Platons ›Kratylos‹*, in: *Hermes*, Vol. 119, Nr. 1, Stuttgart: Franz Steiner, S. 43-60.

wenig bis gar keinen Platz einräumt. Je eingeschränkter die Wörter einem mentalen Gehalt, einer Idee entsprechen, desto mehr fassen sie ausschließlich nur diesen und daraus resultiert in einem abgeschlossenen System, dass eine Anzahl an Wörtern mit einer Anzahl an Ideen übereinkommt, was im Endeffekt experimentell künstlerische Präsenz negiert. Unsere Kommunikation beruht in großem, wenn nicht ausschließlichem Maße auf diesem System, welches sich zur Aufgabe gestellt hat, die Gemeinschaft Sprache in eine höchst mögliche restriktiv organisierte Regelmäßigkeit einzuspeisen, um eine größtmögliche Verständlichkeit zu sichern.

Der Platonsche Charakter der Sprache ist bei Benjamin genau der, der durch die Sprache übermittelt wird und weder in Sprache noch diese selbst ist. Als problematisch stellt sich für Benjamin die Vorherrschaft dieser instrumentell platonischen Sichtweise unserer Kommunikation dar, in der das Ästhetische und Aisthetische der Sprache auf Grund der starren Grenzen nicht mehr stattfindet. Es muss die Sprache in Sprache selber in ihrem ureigenen Auftreten zur Sprache kommen, die Gesten¹⁵⁴ und Gebärden als Sinn und Bedeutung und nicht der Sinn und die Bedeutung, die durch Sprache transportiert werden, wieder Sinn machen, sinnlich präsent sein. »Man pflegt dies in der Formel auszudrücken, daß die Worte einen Gefühlston mit sich führen.« (*Die Aufgabe des Übersetzers*, IV 17) Die Performativität der Sprache, in ihrem Auftreten hier und jetzt in Sprache zu übersetzen, wieder ins Blickfeld der Wahrnehmung zu rücken, ist das Ansinnen Benjamins Theorie, die sich gegen absolute Kommunizierbarkeit zu Gunsten unmittelbarer Entsprechungen richtet. Um die Sprache als Sprache im Namen zu Wort kommen zu lassen, muss ihr der Raum gegeben werden, der sich offenbart, wenn man sich ihr hingibt und sich von ihr bestimmen lässt. Der Weg bei

¹⁵⁴ Gleichermäßen liegt nach Benjamin die eigentliche Aufgabe eines Schauspielers darin, in seinen Gesten nicht sich, sondern das geistige Wesen der Szene mitzuteilen. »Der Schauspieler muß eine Sache zeigen, und er muß sich zeigen. Er zeigt die Sache natürlich, indem er sich zeigt, und er zeigt sich, indem er die Sache zeigt. Obwohl dies zusammenfällt, darf es doch nicht so zusammenfallen, daß der Gegensatz (Unterschied) zwischen diesen beiden Aufgaben verschwindet.« »Gesten zitierbar zu machen« ist die wichtigste Leistung des Schauspielers; seine Gebärden muß er sperren können wie ein Setzer die Worte.« (*Was ist episches Theater?* <1>, II 529) Vgl. auch Anm. 130.

Benjamin führt hin zu einem gänzlich anderen, unmittelbaren Verständnis von Sprache, in der die Körper wieder vernommen werden, wo man ihnen wieder in ihrer Körperlichkeit Gehör schenkt und wo in einem akustischen Ereignis in Sprache wieder gespielt und in ihr kreativ mit ihr umgegangen wird. Im Namen muss das geistige Wesen wieder gehört und in einem entsprechenden Sinne ausgesprochen werden. Dies ist nicht in einer ausschließlichen Repetition abgerichteter Zeichen, zu Gunsten einer Verständlichkeit, zu bewerkstelligen. Im Kontext mit Benjamins Übersetzungstheorie wird die terminologische Neuschöpfung »Art des Meinens«, als die geschichtliche Spannung, als Aufgespanntheit des Namens schlechthin, in diesem Zusammenhang bedeutend, welche sich gegen restriktive Übersetzungspraxen ausrichtet. Positionierungen, die heute in Zeiten der Globalisierung eine umso gewaltigere Brisanz aufweisen.

Benjamins Sprachphilosophie steht nicht im strengen Sinne in Opposition zu einer strukturalistischen, arbiträren Sprachauffassung à la Ferdinand de Saussure, in der bis auf wenige Ausnahmen, der Signifikant nicht durch den Signifikat bestimmt wird, sondern die Wörter zufällig ihre Bedeutung in Abgrenzung zu anderen Signifikanten erlangen. Dieser Zustand verdeutlicht nur nach Benjamin den Abgrund in dem sich die Sprache seit dem Sündenfall wiederfindet. »Die Sprache«, schreibt Benjamin, »gibt niemals bloß Zeichen.« (*Über Sprache überhaupt*, II 150) Die arbiträre Herrschaft unserer nicht ausschließlich phonetisch artikulierten Kommunikation, unseres alltäglichen Umgangs in Sprache darf nicht hingenommen, sondern muss dekonstruiert werden. Natürlich sind Benjamins Schriften, in ihrer Hinwendung zu den Körpern, nicht als eine Restitution Kratylus', als Repräsentant der Physei-These, – die er mit seiner Theorie der Übersetzung ablehnt – zu lesen, sondern sie positionieren sich

aus den diversen Diskursen¹⁵⁵ der Sprachphilosophie. Benjamins Ansinnen ist Sprache als Sprache in Sprache zur Sprache kommen und Sprache nicht rein als ein Transportmedium verkommen zu lassen. Das Verhältnis zwischen den weltweit exponierten Körpern wird als Beziehung gedacht, die in einem mimetischen Verhältnis mit den Wörtern stehen und die konkret z.B. in Onomatopöien verwirklicht sind. In der Onomatopoetik offenbart sich eine mimetische Beziehung zwischen onoma und pragma, die im Namen, als Säule Benjamins Theorie der Unmittelbarkeit, vollzogen wird, aber nur Ausnahmen und nicht das Wesen der Sprache darstellen. Die Onomatopoe-

¹⁵⁵ Benjamins rezeptive Einschreibung in die Tradition einer nicht-instrumentellen Auffassung der Sprache – anknüpfend an jüdische Kabbala, Johann Georg Hamann, Wilhelm von Humboldt, Jakob Böhme und romantisches Denken à la Friedrich Schlegels und Novalis – wird im Besonderen von Winfried Menninghaus dargestellt (vgl. MENNINGHAUS, *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*, a.a.O., S. 188-226). Menninghaus zusammenfassend: »Indem Benjamin die ›verschlossene‹ und ›verkrustete Oberfläche‹ sprachmystischer Topoi und Theoreme in ›magnetischer Berührung‹ zu einem neuen ›Leben‹ bringt, wird er zum Erben der genuinen Spracherfahrung der mystischen Tradition und zum Fortsetzer ihrer Aneignung durch Hamann, die Romantiker und Humboldt.« (MENNINGHAUS, *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*, a.a.O., S. 225-226)

tik¹⁵⁶ ist eine schwache, lediglich sinnliche Entsprechung Benjamin-scher Theoriebildung, die radikal unmittelbarer und weitaus tiefgreifender in unsinnlichen Ähnlichkeiten durch mimetisches Vermögen realisiert werden.

¹⁵⁶ Vgl. dazu einen von Benjamin zitierten Auszug aus Karl Bühlers 1934 publizierten Buch *Sprachtheorie*: »Denken wir uns links den Weg, der zur Herrschaft des onomatopoetischen Prinzips führt, rechts den zur symbolischen Repräsentation leitenden. Niemand bestreitet, daß alle bekannten Sprachen, selbst die der heutigen Pygmäen, onomatopoetische Elemente nur eben dulden. Mithin ist es durchaus unwahrscheinlich, daß man etwa eine gewisse Zeit lang die linke Straße verfolgt habe, um dann umzukehren, so daß – wie man es nach dem Zeugnis aller bekannten Sprachen anzunehmen gezwungen wäre – die Sprachen der ersten Tendenz vollkommen verwischt worden wären.« (*Probleme der Sprachsoziologie*, III 455) Und an das Zitat Bühlers direkt anschließend, führt Benjamin einen Auszug aus Charles Callets *Le mystère du langage* an: »Onomatopoetische Prägungen erklären keine einzige Sprache; höchstens erklären sie die Empfindungsweise, den Geschmack einer Rasse oder eines Volkes ... Sie finden sich in einem durchgebildeten Idiom, wie Lampions und Papierschlangen sich am Tag eines Volksfestes im Laub eines Baumes finden können.« (*Probleme der Sprachsoziologie*, III 455) Und Benjamin über Mallarmé: »Hierzu ein Wort von Mallarmé, das als Motiv von Valéry ›L'âme et la danse‹ zugrunde liegen mag: ›Die Tänzerin‹, heißt es bei Mallarmé, ›ist nicht eine Frau, sondern eine Metapher, die aus den elementaren Formen unseres Daseins einen Aspekt zum Ausdruck bringen kann: Schwert, Becher, Blume oder andere.‹ Mit solcher Anschauung, die die Wurzeln des sprachlichen und tänzerischen Ausdrucks in ein und demselben mimetischen Vermögen erblickt, ist die Schwelle einer Sprachphysiognomik beschriftet, die weit über die primitiven Versuche der Onomatopoetiker hinausführt, ihrer Tragweite wie ihrer wissenschaftlichen Dignität nach.« (*Probleme der Sprachsoziologie*, III 478)

VI. Der Name als Ausdruck und Wesen der Sprache

»Und die Bedeutung eines Namens erklärt man manchmal dadurch, daß man auf seine Träger zeigt.«

Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*

In der Sprache übermitteln sich das sprachliche Wesen und das geistige sofern es sich mitteilen lässt, also im Sprachlichen aufgeht und daraus schließen wir, dass sich in der Sprache die Sprache selbst bewegt. »Das sprachliche Wesen der Dinge ist ihre Sprache.« (*Über Sprache überhaupt*, II 142) Die Bedeutung eines Körper bedeutet einem etwas, soweit sein Äußern, was sich einem nicht ausschließlich phänomenologisch zeigt, ihn bestimmt und in Sprache ist. Es findet eine gewisse Form statt, die einen und sich selbst bestimmt. Eine Erscheinung, die einem etwas bedeutet, wird übersetzt, nicht von einer in die andere, sondern in der Sprache selbst. Jede übersetzte Erfahrung ist nicht mehr die Entäußerung an sich, sondern eine Überführung in eine andere Dichte und demzufolge vom ursprünglichen Wesen unterschieden.

Übersetzen sich jegliche Formen von Mitteilungen in Sprache, dann ist sie nicht Mittel, sondern Unmittelbarkeit der Mitteilung, ist doch, wie Benjamin schreibt, das »Mitteilbare [...] unmittelbar die Sprache selbst« (*Über Sprache überhaupt*, II 142). Die Sprache selbst weist sich als alleiniges Medium der Sprache aus, denn das Mediale des Mediums beinhaltet seine Unmittelbarkeit, da erst die nicht-instrumentelle Sprache den Raum eröffnet, in der Übersetzungen unmittelbar stattfinden. In der Unmittelbarkeit, die Benjamin un-

ter anderem magisch nennt¹⁵⁷, zeigt sich ihm nach das eigentliche »Urproblem« der Sprachtheorie, sprich die Mitteilungbarkeiten von Symbol-¹⁵⁸ und Ausdruckscharakteren¹⁵⁹ abseits bloßer Kommunizierbarkeit, die in der Sprache als die ihre versteckten Vermögen geborgen sind und in intentionlosen Gesten hervorbrechen.

Der Mensch benennt im Namen das geistige Wesen der Natur in der Sprache. Sofern die Körper im Namen von Gott erkennbar gemacht wurden, kann der Mensch sie kraft seiner Erkenntnis oder eigentlicher seinem Vernehmen nach, benennen. In der Sprache manifestiert er ihr geistiges Wesen. Konkret kommt in der Sprache das Sprachliche des geistigen Wesens zur Sprache, weil sich in der Sprache nur ausdrückt, was unmittelbar in ihr stattfindet. Benjamins Theorie der Unmittelbarkeit konzentriert sich darauf, dem geistigen Wesen in ästhetischen Akten soweit als möglich einen sprachlichen Ausdruck zukommen zu lassen. Die Namenssprache ist nur dem Menschen zugänglich und steht unter anderem in Opposition zu Gott, der in strengem Sinne ihrer gar nicht benötigt, sondern nur im Namen sich und somit die Körper an sich erkennbar macht(e). Der Name ist im Prinzip der mitteilende Bezirk der Kreativität schlechthin, weil »im Namen ist das geistige Wesen, das sich mitteilt, *die Sprache*« (*Über Sprache überhaupt*, II 144). Die im Paradies gespro-

¹⁵⁷ Vgl. dazu: »Die ›Unmittelbarkeit‹ von Sprache, das was ›zur Not magisch‹ (*Reflexionen zu Humboldt*, VI 26) zu nennen ist, betrifft eine sprachinterne Bewegung, in der die materialen Qualitäten der Sprache nicht ihre Trägerfunktion als Stellvertreter einer anderen Bedeutung ausmachen, sondern als Medium von Mitteilungen ihrer Mitteilung – ›Mallarmé erschließt sie am tiefsten‹ (*Reflexionen zu Humboldt*, VI 26). Der Grund einer möglichen Rede vom ›magischen‹ Charakter dieser Unmittelbarkeit liegt im Vorrang der ›Materialität‹ der Sprache.« (MENKE, *Sprachfiguren*, a.a.O., S. 39-40)

¹⁵⁸ Vgl. dazu das Verhältnis von Symbol und Zeichen: »Symbole sind nicht echte Zeichen, sind nicht einmal als Zeichen von Namen sinnvoll zu bezeichnen, sondern sind Annexe zu Namen, Namen zweiter Ordnung, d.h. solche die nicht in der Lautsprache bestehen, in welcher die Namen erster Ordnung beruhen. (Schwächste Abartung der Symbole, der Namen zweiter Ordnung: Wappen)« (*Der Grund*, VI 11-12)

¹⁵⁹ Vgl. hierzu: »Benjamin bleibt dieses Vertrauen in die semantische Kraft des Symbols versagt. Für ihn kann es letztlich nur ein Symbol geben, den unaussprechlichen Namen Gottes; und dieses Symbol ist gerade nicht mehr in der Form des Symbols anzugeben, es bleibt sozusagen eine metasemantische regulative Funktion.« (HOLZ, HANS HEINZ 2000, *Idee*, in: *Benjamins Begriffe*, 2 Bände (Hg. Michael Opitz & Erdmut Wizisla), Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 445-478, S. 463)

chene Sprache des Namens wurde mit dem Sündenfall zum menschlichen Wort, sozusagen die Parodie der Gemeinschaft von Wort und Namen. Das Wort Gottes zeigt sich seit dem Ausstieg aus dem Paradies in den nicht benennbaren Teilen der Körper. An den Dingen und in den Körpern verspüren wir den Körper – im Monadischen – an sich, demnach Gott. Die direkte Erfahrung seiner Präsenz ist uns seit dem Sündenfall entzogen, wird aber in Formen, die über eine instrumentelle Sprachverwendung hinausgehen, im Moment der Gestaltung gegenwärtig. Im Namen findet sich der Ort einer ausgesprochenen Präsenz Gottes, die aber nur im Moment intentionsloser Konzentration als Gabe erfahren werden kann. Der Name beschreibt oder erfasst den Körper nicht, sondern drückt ihn, ungemein reichhaltiger als in einer ausschließlich prädikativen Mitteilung, unmittelbar in Sprache aus.¹⁶⁰ Da das sprachliche Wesen eine andere Materie aufweist, entspricht es dem Körper und kopiert ihn nicht und wird deshalb, laut Wittgenstein, auch als eins mit ihm wahrgenommen. »Und es ist ja nicht so sehr, als vergliche ich den Gegenstand mit einem neben ihm stehenden Bild, sondern als *deckte* er sich mit dem Bild. Ich sehe also nur Eins und nicht Zwei.«¹⁶¹ Der Name findet immer nur als der Name im Singulär statt, entäußert den Körper unmittelbar, spricht sein Wesen radikal aus und ist demzufolge »gegen die Unterscheidung von Wort, Satz und Rede grundsätzlich indifferent«¹⁶². Eine Formulierung entspricht dem Körper in

¹⁶⁰ Zum Einfluss Jakob Böhmes auf Benjamins Namenssprache vgl. folgende Zeilen: »So groß die Unterschiede im Denken zwischen dem Görlitzer Mystiker Jacob Böhme und dem mehr als dreihundert Jahre später geborenen Walter Benjamin insgesamt auch sein mögen, so gibt es doch einen Gedanken, der die beiden aufs engste miteinander verbindet und der, weil Benjamin gleichzeitig den meisten seiner Zeitgenossen weit entrückt, noch dazu von ganz besonderer Bedeutung zu sein scheint. Es ist die Vorstellung, daß im Namen einer Sache etwas vom Wesen dieser Sache enthalten sei, daß die Laut- und Buchstabenfolge eines Wortes in einer irgendwie gearteten, aber jedenfalls essentiellen Beziehung zu der von ihr bezeichneten Materie steht, es ist, verkürzend formuliert, die Idee von der Existenz einer Namenssprache. Diese Idee im 20. Jahrhundert formuliert, eher befremdlich erscheinen wird, entsprach zu Beginn des 17. Jahrhunderts noch durchaus gängiger Auffassung.« (BONHEIM, GÜNTER 1993, »Der größten Allegoriker einer. Walter Benjamin über Jacob Böhme, über Sprache und Schrift.«, in: *Namen, Texte, Stimmen. Walter Benjamins Sprachphilosophie* (Hg. Thomas Regehly), Stuttgart: Akademie d. Diözese Rottenburg, S. 29-47, S. 29)

¹⁶¹ WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, a.a.O., Nr. 605.

¹⁶² MENNINGHAUS, *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*, a.a.O., S. 21.

seiner Individualität nicht, wenn das Besondere – wie es den Begriffen eigen – in den aussagelosen Durchschnitt des Allgemeinen integrieren wird. Nur der unmittelbare Ausdruck des einzigartig geistigen Wesens in Sprache wird seiner Singularität gerecht. An die Stelle des Kantschen Begriffs tritt bei Benjamin der Name, der absolute Entsprechungen der zu benennenden Körper in Sprache legt. Nicht zufällig oder willkürlich erfahren die Körper ihren Namen, sondern, ohne jenen zu negieren, wird ihre Präsenz vom Namen eingenommen und ihnen ein sprachliches Wesen hinzugefügt. Der unmittelbare Ausdruck eines Körpers kann nach Benjamin nur poetischer Natur sein, welcher den klassischen Dualismus von Form/Inhalt überwindet. Selbst die einzelnen Buchstaben¹⁶³ und Laute¹⁶⁴ sind Ausdruck des Wesens und Sein des Körpers.¹⁶⁵ Immanuel Kants Theorie der Begriffe unterscheidet sich grundlegend von Benjamins Konzeption des Namens, da der Name als Gabe intentionslos erfahren wird und nicht wie dem Kantschen Begriff eigen, ein Produkt des

¹⁶³ Zur verschriftlichten Beziehung von Signifikant und Signifikaten siehe: »Wie sich denn überhaupt die Überlegung nicht aufs gesprochene Wort beschränken kann. Sie hat es vielmehr ganz genau so sehr mit dem geschriebenen zu tun. Und da ist es beachtenswert, daß diese – in manchen Fällen vielleicht prägnanter als das gesprochene – durch das Verhältnis seines Schriftbildes zu dem Bedeuteten das Wesen der unsinnlichen Ähnlichkeit erhält. Kurz, es ist unsinnliche Ähnlichkeit, die die Verspannungen nicht nur zwischen dem Gesprochenen und Gemeinten sondern auch zwischen dem Geschriebenen und Gemeinten und gleichfalls zwischen dem Gesprochenen und Geschriebenen stiftet.« (*Über das mimetische Vermögen*, II 212)

¹⁶⁴ Vgl. dazu den »grinsenden Bedeutungsschein« eines Lautbildes: »Skelett des Wortes. Ausdruckslos im Maximum ist die postulierte aber aufgefundene Bedeutung im nur virtuellen Wortbild. Ausdrücklich im Maximum ist der empirisch sich vordrängende, grinsende Bedeutungsschein, der auf dem Lautbild beruht.

Schwächung der symbolischen und mitteilenden Kraft im Wortskelett. (Das Wort grinst)« (*Das Skelett des Wortes*, VI 15)

¹⁶⁵ Nicht umsonst hat Benjamin einen außerordentlichen Wert auf typographische und ästhetische Umsetzungen seiner publizierten Texte gelegt. Am Beispiel der Erstausgabe der *Einbahnstraße* wird dies, anhand Sasha Stones Photomontage des Einbandes und der bemerkenswerten typographischen Gestaltung, besonders deutlich. (Vgl. zum Schutzumschlag der *Einbahnstraße*: BENJAMIN, WALTER 1928, *Einbahnstraße*, Berlin: Ernst Rowohlt; BENJAMIN, WALTER 2009, *Einbahnstraße*, in: *Werke und Nachlaß Kritische Gesamtausgabe Bd. 8*, 21 Bände (Hg. Detlev Schöttker), Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 595)

Verstandes ist.¹⁶⁶ Kant unterscheidet zwischen empirischen und reinen Begriffen (Raum und Zeit), wobei letztere nicht der Erfahrung entspringen, sondern a priori gegeben und der Metaphysik vorbehalten sind. Auch empirische Begriffe, obwohl sie aus der Wahrnehmung und demnach a posteriori gebildet werden, sind weltlich nie konkret verwirklicht und erfahren durch den Verstand, der im Prozess der Komparation, Reflexion und Abstraktion die einzelnen Gegenstände unter eine Allgemeinheit subsumiert, ihre Bedeutung. Der Begriff fasst die Körper, steht neben oder über ihnen und drückt ihr Wesen nicht unmittelbar aus. Der Verstand, der sich im Vermögen des Denkens realisiert, kann nach Kant »überhaupt als ein Vermögen zu urteilen vorgestellt werden«, da »alle Handlungen des Verstandes auf Urteile«¹⁶⁷ zurückzuführen sind. In der Erkenntnis durch Begriffe vollzieht sich die Bewegung, die Denken genannt wird.

»Begriffe aber beziehen sich, als Prädikate möglicher Urteile, auf irgend eine Vorstellung von einem noch unbestimmten Gegenstande. So bedeutet der Begriff des Körpers etwas, z.B. Metall, was durch jenen Begriff erkannt werden kann. Er ist also nur dadurch Begriff, daß unter ihm andere Vorstellungen enthalten sind, vermittelt deren er sich auf Gegenstände beziehen kann. Er ist also das Prädikat zu einem möglichen Urteile, z.B. ein jedes Metall ist ein Körper.«¹⁶⁸

¹⁶⁶ Vgl. dazu die Charakterisierung Benjaminscher Sprachphilosophie durch Klaus Garber als ein jahrelanges Ringen mit Kant: »Dem an den Naturwissenschaften gebildeten, in den transzendentalen Anschauungsformen von Raum und Zeit verharrenden Erfahrungsbegriff von Kant setzt Benjamin die Erfahrung des Namens entgegen, in dem der von Gott mit Sprache begabte Mensch das geistige geschöpfliche Wesen der Dinge erfährt. Menschliche Sprache zielt auf ein den menschlichen Sprachen Transzendentes. Urbild der Sprache, allen menschlichen Sprachen versagt und gleichwohl ihnen aufgegeben, bleibt das adamitische Verleihen des Namens, in dem das göttliche Wesen der Dinge erfahrbar wird. Das Bilden von Begriffen über das Urteilen – Hauptgeschäft der ›Kritik der reinen Vernunft‹ in der Deduktion der Verstandesbegriffe – bleibt demgegenüber mit den Stigmata der gefallenen Kreatur behaftet, weil es ein isolierendes, parzellierendes, die Subjekt-Objekt-Spaltung ratifizierendes ist.« (GARBER, *Walter Benjamin als Briefschreiber und Kritiker*, a.a.O., S. 170)

¹⁶⁷ KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, a.a.O., S. 149.

¹⁶⁸ Ebd.

Als ein Prädikat möglicher Urteile, welches auch andere Vorstellungen in sich subsumiert, ist der Begriff nie eine unmittelbare momentane Entsprechung, sondern eine intellektuelle Interpretation einer Erfahrung, die im Konkreten über diesen einen Körper nichts auszusagen gedenkt. Ein Begriff wiederholt eine abstrakte Idee der Körper und bezieht sich auf gemeinsame Charaktereigenschaften, die in der Distanz des Urteils durch Synthesisleistungen unseres Geistes in einen Begriff gefasst wurden. In der Spontanität des Verstandes wird der Begriff rezeptiv aus gemeinsamen Einheiten und Strukturen der Körper gebildet und erwirkt dadurch ein System von Regeln der Allgemeinheit. Demzufolge stellt sich der Umgang mit der Welt bei Kant ausschließlich diskursiv dar. Ein Körper wird nach seinem Inhalt bestimmt, der sein momentan materielles, sinnliches, geschichtliches Wesen ignoriert und einen absoluten Begriff als Synthesis aller möglicher Prädikate, Inhalte versteht. Und obwohl selbst von poetischen Momenten, wie Sinnlichkeit und Präsenz, ein abstrakter Begriff gebildet werden kann.

»Der Satz: *alles Existierende ist durchgängig bestimmt*, bedeutet nicht allein, daß von jedem Paare einander entgegengesetzter *gegeben*, sondern auch von allen *möglichen* Prädikaten ihm immer eins zukomme; es werden durch diesen Satz nicht bloß Prädikate unter einander logisch, sondern das Ding selbst, mit dem Inbegriffe aller möglichen Prädikate, transzendental verglichen.«¹⁶⁹

Ein absoluter Begriff ist »niemals in concreto seiner Totalität nach«, sondern nur in der Idee gegeben und hat demnach nur in der Vernunft seinen Sitz. Die Begriffe besitzen die Aufgabe ein System auf logischer Basis zu schaffen, die eine Vorstellung der Natur für die menschliche Urteilskraft vermittelt, welche die ganze Natur in ihrer Mannigfaltigkeit in Kategorien, mittels Bestimmung entgegengesetzter Prädikate, einzuteilen und die Dinge in der Summe all ihrer poten-

¹⁶⁹ KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, a.a.O., S. 607.

tiellen Prädikate zu bestimmen vermag.¹⁷⁰ Der Unterschied zwischen Idee und Begriff ist der, dass es einen Begriff von diesem Körper geben kann »und er kann sogar wenn dieser *sein* Gegenstand ein singular-tatsächlicher ist, > Begriff auch von diesem singular-tatsächlichen sein« (*Eidos und Begriff*, VI 31). Die Idee kann zwar Idee eines singular-tatsächlichen Körper sein, nie aber »des <S>ingular-tatsächlichen daran« (*Eidos und Begriff*, VI 31). Demzufolge können sie einander, falls der Begriff nicht Begriff eines »Singular-tatsächlichen« ist, inhaltlich entsprechen, ohne aber jemals ihrer Form nach dasselbe zu sein. Vielmehr eröffnen Begriffe das Feld für Aussagen über Ideen, die durch Urteile getroffen werden (vgl. *Der Grund*, VI 14). Gerade das von Gott in den Namen ausgesprochene Wesen der Körper, ihre monadische Bewegung, kann nie mittels Begriffen ausgesprochen, noch durch Urteile definiert werden.¹⁷¹ Aus diesem Grund kann es zwar einen Begriff des »Singular-tatsächlichen daran« geben, aber eben nur einen Begriff als einen weiteren abstrakten Gegenstand und nie einen Ausdruck davon, der zwar auch nicht der Gegenstand selbst – wie dem mystischen Verständnis eigen – ist, aber mit ihm in unmittelbarer Relation steht. Das wahre Wesen eines Körpers wird nur in einer unmittelbaren Beziehung und nicht in der Distanz offenbar. Die Vergabe des Namens stützt sich nicht auf ein Urteil, sondern vollzieht sich in einer mimetischen Annäherung, wel-

¹⁷⁰ Vgl. dazu Benjamins Ausführungen über die Beziehung von Gegenständen und ihren Begriffen: »Die Beziehung des Begriffs zum Gegenstand ist keine intentionale, sondern ein Abstammungsverhältnis; der Begriff stammt vom Gegenstand ab; ist mit ihm verwandt. Er ist ein verwandter Gegenstand. Die Begriffe sind diejenigen Gegenstände, welche die Aussagen über Urgegenstände vorbereiten. Diese Aussagen selbst erfolgen in Urteilen, nicht in Begriffen. Diese Begriffe sind im Urteil aufgehoben. (Urteile sind auch nicht Intentionen, sondern Gegenstände, Sätze an sich.)

Beziehungen zwischen Begriffen sind niemals Gegenstand von Urteilen sondern nur von Definitionen.« (*Der Grund*, VI 13-14)

¹⁷¹ Vgl. dazu die Unterscheidung von Begriff und Wesen: »Das Verhältnis der Begriffe – und dieses herrscht in der Sphäre der Erkenntnis – untersteht dem Schema der Subsumption. Die Unterbegriffe sind im Oberbegriff enthalten – d.h. das Erkannte verliert in irgend einem Sinne seinen selbständigen Bestand um dessentwillen, als was es erkannt wird. In der Sphäre der Wesen verhält sich das oberste zu den andern nicht einverleibend. Sondern es durchwaltet sie.« (*Sprache und Logik I*, VI 23-24)

che Eigenheiten¹⁷² und nicht oberflächliche Gemeinsamkeiten unmittelbar ausdrückt. »Die Erkenntnis«, des Namens könnte hier hinzugefügt werden, »richtet sich auf das Einzelne, auf dessen Einheit aber nicht unmittelbar.« (*Ursprung des deutschen Trauerspiels*, I 209-210) Der Name reduziert im Gegensatz zum Begriff nicht den zu benennenden Körper in einer Verallgemeinerung, sondern fügt ihm seine konkrete sprachliche Entsprechung hinzu. Hinsichtlich dessen ist die Wahrheit auch nie als prädikative Aussage oder von außen kommende Mitteilung zu erkennen, da sie wesentlich ihre Bestimmung in sich birgt und sich nur im Ereignen selbst offenbart.¹⁷³

»Die Theorie des Begriffs hat zur Grundlage zu machen, daß das *Wort* dessen Basis in irgend einem Sinne ist. Von hier aus wachsen dem Begriff außerordentliche Kräfte, höchst bedeutende Beziehungen seiner logischen Funktion zur Metaphysik zu. Das Urteil kann jene elementare Bedeutung im metaphysischen Zusammenhang, die der Begriff durch die Basis des Wortes hat, in dieser Weise (wenngleich vielleicht auf einem ganz andern Plan) nicht erlangen, weil der Satz, der seine Basis ist, nicht in so unvergleichlicher Eindeutigkeit geprägt liegt. Im Wort liegt ›Wahrheit‹ (<,>) im Begriff intentio oder allenfalls Erkenntnis, Wahrheit keinesfalls.« (*Der Gegenstand*, VI 15)

Der wohl maßgebliche Punkt Benjamins Verständnisses ist der, dass der Mensch die Sprache nicht kraft seines Verstandes in Begriffen erschafft, sondern er dank ihres Empfanges im Namen erst zu einem intelligiblen Geschöpf erhoben wird.

¹⁷² Vgl. dazu ein Statement von Adorno über Benjamin: »Angegossen ist ihm der Satz, in der Erkenntnis sei das Individuellste das Allgemeinste.« (ADORNO, *Über Walter Benjamin*, a.a.O., S. 10)

¹⁷³ Vgl. dazu: »Die Theorie daß Aussagen bzw. Sachverhalten keine Wahrheit zukomme, sondern diese sich in der Sprache darstelle, richtet sich gegen die Ansicht, Erkennen sei eine Leistung der (transzendentalen) Subjektivität. Das Vermögen der Sprache befähigt den Menschen, erkennend die Einheit mit der Natur zu erreichen. Das im engeren Sinne sprachphilosophische Theorem des Benjaminschen Entwurfs, die Ablehnung des Zeichencharakters der Sprache, ihre ›Magie‹ und ihr Ausdruckscharakter, sind Resultat der Überwindung der Subjekt-Objekt-Differenz.« (BRÖCKER, *Die Grundlosigkeit der Wahrheit*, a.a.O., S. 115)

In dem bereits zitierten *Brief an Hugo von Hofmannsthal*, worin Benjamin seine Vergegenwärtigung von Sprache deutlich artikuliert, charakterisiert er die Philosophie als eine »segenreiche Wirksamkeit einer Ordnung, kraft welcher ihre Einsichten jeweils ganz bestimmten Worten zustreben, deren im Begriff verkrustete Oberfläche unter ihrer magnetischen Berührung sich löst und die Formen des in ihr verschlossenen sprachlichen Lebens verrät« (*An Hugo von Hofmannsthal* 13.1.1924, GB II 409). Wörtern und ihren performativen und ästhetischen Kräften ist es gegeben, die schwere Last der Patina des »Begriffspanzers« abzutragen und das verschlossene Leben der Sprache, ihren monadischen Charakter darzulegen.¹⁷⁴ Wörter (»Intentio secunda«), im Gegensatz zu bloßen Zeichen (»Intentio tertia«), sind nicht lediglich »mittelbar«, sondern »unmittelbar«, in Differenz zum Namen aber »unrein«, da »das bedeutende Wort« den Namen gebunden enthält und sich »undeutlich auf das Wesen« der Körper bezieht (vgl. *Der Grund*, VI 12). Der Name ist »unmittelbar und rein (Intentio prima)« (*Der Grund*, VI 12) und »bezieht sich auf die substantia oder das Wesen« und »ist jedoch nicht bedeutend, sondern etwas an der Sache selbst, was sich auf ihr Wesen bezieht« (*Der Grund*, VI 12). Das Zeichen wiederum »bezieht sich [ausschließlich; d. Verf.] auf das Bedeutende« (*Der Grund*, VI 12) und nie, da »ihm keine Intention einwohnt«, »auf das Bezeichnete«, demzufolge »auch nicht auf den Gegenstand«, sondern bezeichnet wie gesagt »das den Gegenstand Bedeutende, also etwa das Wort ›Dreieck‹ oder auch die mathematische Zeichnung des Dreiecks« (vgl. *Der Gegenstand*, VI 15).¹⁷⁵ An diesem Punkt setzt Benjamins Theorie des Namens an, die dem Zeichen wieder eine Intention verleiht und es an den Körper zurückzubinden gedenkt.

¹⁷⁴ Vgl. STEINER, »Über Sprache überhaupt und die Sprache des Menschen«, a.a.O., S. 594.

¹⁷⁵ Vgl. dazu eine Anmerkung Benjamins über die Begriffe und ihre beziehungslosen Verhältnisse zu den Körpern: »Begriffe sind keine Intentionen, sondern Gegenstände von Intentionen, sofern sie mit einem gewissen erkenntnistheoretischen Stellungsindex versehen sind. Dieser letzter kann ausnahmslos in jedem Falle sowohl vorhanden sein wie auch fehlen. Wir denken (neben andern Gegenständen) bisweilen Begriffe, jedoch niemals denken wir *in* Begriffen, sondern in Intentionen.« (*Der Grund*, VI 12)

Mit der Stimme (*phōnē*) bestimmt der Mensch die Körper im Namen und teilt somit des Körpers geistiges Wesen, falls es mitteilbar ist, mit. Die Charakteristik der benennenden Sprache ist nur dem Menschen gegeben, darf aber in keinem Falle mit der Sprache im generellen Sinne gleichgesetzt werden. Die gesprochene Sprache stellt selbst wiederum nur eine Entsprechung, eine Verdichtung des Prinzips Sprache, dar und ist vom bestimmten Körper zu unterscheiden – ist eine Übersetzung des Wesens des Gegenstandes und stimmliche Entsprechung in der Sprache. Die menschliche Sprache ist eine Exklusive, soweit sie über die Sphäre der Benennung definiert wird. Sie ist aber wie jede Sprache eine Übersetzung der Struktur Sprache, Wort Gottes, mit der einzigen Unterscheidung, dass sie die Körper im Namen, im wahrsten Sinne des Wortes, bedrängen. Denn »die ganze Natur ist von einer namenlosen stummen Sprache durchzogen, dem Residuum des schaffenden Gotteswortes, welches im Menschen als erkennender Name und über dem Menschen als richtendes Urteil schwebend sich erhalten hat« (*Über Sprache überhaupt*, II 157). An diesem Punkt klafft eine Differenz zwischen der Menschensprache und der Sprache der Dinge auf, da im Namen die Sprache sich als dessen geistiges Wesen darstellt, demzufolge das geistige Wesen des Menschen absolut die Sprache selbst ist, in der er sich und nicht durch sie, mitteilt. »*Einen Inhalt der Sprache gibt es nicht; als Mitteilung teilt die Sprache ein geistiges Wesen, d.i. eine Mitteilbarkeit schlechthin mit.*« (*Über Sprache überhaupt*, II 145-146) Im Empfangen der Namensprache wird der Mensch über die Natur gehoben und ihr »Herr«, da er sie im erkennenden Namen – er

ist der Einzige dem im Namen die Erkenntnis zukommt – benennt.¹⁷⁶
 »Erkenntnis ist nur in dieser Sphäre in der der Geist sich in der Sprache mitteilt möglich. Die Dinge erkennen nicht, der Mensch erkennt. (Die Mathematik denkt)« (*Nachträge zu den Anmerkungen Über Sprache überhaupt*, VII 786)¹⁷⁷ Der Mensch ist folglich der Einzige, der eine intellektuelle Beziehung mit seiner Umwelt besitzt, die

¹⁷⁶ Der Mensch, um die gewaltigen Naturphänomenen wie Blitz zu handhaben, unterstellte die Naturphänomene dem System der Sprache, indem er sie bei ihrem Namen nannte und zu Göttern erhob. Im Mythos waren die Phänomene zwar noch unberechenbar, befanden sich aber nunmehr in Kategorien, die zur Folge hatten, dass man sich mit ihnen auseinander setzen, über sie sprechen konnte. Die Vergabe des Namens war der erste Akt der Machtgewinnung und Einordnung der Natur und die daraus folgenden Geschichten, sind als erste Anzeichen von Physik, Naturwissenschaft, Epos und Aufklärung zu lesen. Den Phänomenen wurde im Modus der Nachahmung »mittels der Onomatopöie« entsprochen, wie Giambattista Vico schreibt, »nach der wir noch jetzt die Kinder sich glücklich ausdrücken sehen. Und Jupiter selbst wurde von den Lateinern nach dem Krachen des Donners ›lous‹ genannt; nach dem Zischen des Blitzes hieß er bei den Griechen Ζεύς; nach dem Lärm, den das Feuer macht, wenn es brennt, muß er von den Orientalen ›Ur‹ genannt worden sein« (VICO, GIAMBATTISTA 1990, *Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker*, 2 Bände, Hamburg: Meiner, S. 224). Das Wort Jupiter kommt aus der Zusammenfügung von »lous« und dem Staunen darüber, das »wurde durch das Wort ›pa!‹ gebildet und lautete später verdoppelt ›pape!‹ (ach!), eine Interjektion des Staunens, aus der nachher dem Jupiter der Titel ›Vater (ital.: padre) der Menschen und der Götter‹ erwuchs...« (ebd.). Den selben Sachverhalt beschreibt Leibniz, wie der Kommentar anmerkt, in seiner fünfzigsten These der *Monadologie*: »50) Ein Geschöpf ist dadurch vollkommener als ein anderes, sofern man in ihm A PRIORI den Grund für das findet, was in einem anderen geschieht. Und insofern kann man sagen, daß es auf ein anderes wirkt.« (LEIBNIZ, GOTTFRIED WILHELM 2009, *Monadologie / Lehrsätze der Philosophie, Letzte Wahrheiten über Gott, die Welt, die Natur der Seele, den Menschen und die Dinge*, Darmstadt: WBG, S. 113)

¹⁷⁷ Vgl. dazu Benjamins *Brief an Gershom Scholem*, welcher unmittelbar nach der Abfassung des *Sprachessays* aufgesetzt wurde, in dem die essentielle Position der Mathematik für die Sprachphilosophie herausgestrichen wird, die zu schreiben ihm zu jenem Zeitpunkt nicht möglich war: »In ihr [der *Spracharbeit*; d. Verf.] ist es mir nicht möglich gewesen auf Mathematik und Sprache, d.h. Mathematik und Denken, Mathematik und Zion einzugehen weil meine Gedanken über dieses unendlich schwere Thema noch unfertig sind. [...] Insbesondere ist die sprachtheoretische Betrachtung der Mathematik auf die es mir ja schließlich sehr ankommt wenn ich sie auch noch nicht versuchen darf von ganz fundamentaler Bedeutung für die Theorie der Sprache überhaupt.« (*An Gershom Scholem 11.11.1916*, GB I 343-344)

in der phonetischen Sprache vollzogen und kommuniziert wird.¹⁷⁸ Es ist nicht so, dass nur die Menschen im Namen erkennen (jegliche Erfahrung der Natur, wird auch in der Sprache und aus dem Namen erfahren), sondern der Mensch ist der Einzige der das Empfangene in phonetische Sprache legt, den Gott gegebenen Namen ausruft und das von ihm in den Körpern niedergelegte Wesen ausdrückt. Einzig der Eigenname des Menschen wird nur vom Menschen selbst erfahren, da er nicht Gottes Rede, sondern Akt menschlicher Schöpfung ist.¹⁷⁹ Der Herr der Natur ist der Mensch nur aus der Sicht der Benennung, die aber keine Position von Herrschaft oder qualitativer Erhöhung darstellt, obwohl diese Formulierung doch eine gewisse Fragwürdigkeit, gerade aus heutigem Blickwinkel in sich bergen könnte. Subsumiert nicht die Bezeichnung Herr gerade eine autoritäre Komponente und falls dem nicht so ist, wäre diese Definition aus

¹⁷⁸ Vgl. dazu die Ausführungen von Klaus Garber: »Im göttlichen Namen, im namensuchenden und namengebenden Sprachhandlungen ist noch einmal das Geheimnis von Mensch und Welt beschlossen.« (GARBER, *Walter Benjamin als Briefschreiber und Kritiker*, a.a.O., S. 150)

¹⁷⁹ Zur Frage der Selbst-Benennung des Menschen als Mensch und die daraus resultierenden Konsequenzen siehe die folgenden Zeilen von Thomas Schestag: »Benjamin [...]: ›Der Mensch [...] *benennt* [...] alle anderen Dinge‹. Diese Wendung, daß er *alle anderen* Dinge benennt, spart an der zitierten Stelle eine Wendung aus, die nahe liegt, aber Fragen aufwirft, die das Benennen – den Aufriß der Sprache des Menschen, aber auch *zum* Menschen – komplizieren: der Sprache, des Menschen, Selbstzuwendung: ob der Mensch nicht nur alle anderen Dinge, sondern auch sich – *Mensch* – nenne; ob der Mensch Mensch *sei*, bevor (er sich) – Mensch – *nenne*; wie, und von woher es, anders gesagt, zur Benennung *Mensch*, wie – und ob überhaupt – es zum *Menschen* komme, und ob das in den zitierten Zeilen genannte *wir* mit der Auslegung zum Menschen identisch sei, oder nicht. Ob, weiter gefragt, die Schrift ›Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen‹, und also auch *über* das Benennen, unter dem Winkel der Selbstzuwendung ohne weiteres einem Menschen als Autor zugeschrieben werden könne, ob ihr Leser in der Auslegung zum Mensch aufgehe, und ob Autor und Leser, von der Selbstzuwendung her, überhaupt als gegebene Größen gelten können...« (SCHESTAG, THOMAS 1991, *Parerga*; *Friedrich Hölderlin, Carl Schmitt, Franz Kafka, Platon, Friedrich Schleiermacher, Walter Benjamin, Jacques Derrida, Zur literarischen Hermeneutik*, München: Boer, S. 125-126)

einem Gender-Verständnis¹⁸⁰ möglicherweise – ist denn Herr nicht eine genuin patriarchale Macht – kritikwürdig? Vielmehr lässt sich sagen, dass die Benennung, der Akt der Namensgebung das ursprünglich Charakteristische des Mensch-Seins in der Kultur und die eigentliche Differenz zur restlichen Natur ausmacht.

Im Namen ist das geistige Wesen die Sprache selbst. In der phänomenalen Ausdehnung eines Körper setzt sich ein mimetischer, ein physischer Impuls über, der erkannt und benannt wird. Benannt wird während einer Ausdehnung der Name, welcher der Ort ist, der sich nicht phänomenal bemerkbar macht, sondern gleich einer Monade, ganz im Sinne Wittgensteins¹⁸¹, die erste Einheit schlechthin repräsentiert. »Das aller Phänomenalität entrückte Sein, dem allein diese Gewalt eignet, ist das des Namen.« (*Ursprung des deutschen Trauerspiels*, I 216)

Im Namen findet sich der Ort in dem die Sprache seit dem Sündenfall gerettet ist, da er noch die ursprüngliche Kreativität in irgendeiner Form enthält und zum Ausdruck bringen kann. »Der Name ist aber nicht allein der letzte Ausruf, er ist auch der eigentliche Anruf der Sprache.« (*Über Sprache überhaupt*, II 145) Der Anruf der Sprache im Namen benötigt eine genaue Differenzierung – die sich gegen eine Restriktion wendet – in diesem Zusammenhang: zwischen *im* Namen, in Abgrenzung zu *durch* den Namen, denn sonst könnte man »nicht annehmen, daß es sein geistiges Wesen sei, das er [der Name; d. Verf.] mitteile« (*Über Sprache überhaupt*, II 144). Der Name als ausschließlicher Bote der Information, durch den Inhalte überbracht werden, limitiert die Sprache auf ein Minimum, da er sich nicht *durch* ihn unmittelbar selbst mitteilen kann. »Und er kann wiederum nur annehmen, er teile eine Sache anderen Menschen mit, denn das geschieht durch das Wort, durch das ich ein Ding bezeich-

¹⁸⁰ Zu Benjamin im Kontext der Genderforschung existiert mittlerweile eine Vielzahl von Literatur, die in diesem Zusammenhang nicht behandelt werden kann. Verwiesen werden soll nur, als Übersicht, auf die Bibliographie im *Benjamin-Handbuch*: LINDNER, BURKHARDT (Hg.) 2006, *Benjamin-Handbuch, Leben-Werk-Wirkung*, Stuttgart: J.B. Metzler, S. 45-46. Und zudem, weil für diesen Kontext von Bewandnis, auf ein gewagtes Kapitel zu der Nicht-Position der Eva und den ödipalen Strukturen Adams im *Sprachaufsatz*: STOESEL, *Aura, Das vergessene Menschliche*, a.a.O., S. 75-77.

¹⁸¹ Vgl. Anm. 27.

ne.« (*Über Sprache überhaupt*, II 144) Diese Auffassung versteht das gesprochene Wort als Präparat einer Mitteilung, welches sich an den Mensch richtet, dessen Objekt die Sache ist. Diese instrumentelle, eben platonische Sicht der Sprache ist prinzipiell nicht so verwerflich wie Benjamin sie beschreibt, sie benennt nur eine extrem reduzierte, oder wie Wittgenstein schreibt »abgerichtete« Variante der Sprache, wie bereits erwähnt wurde.¹⁸² Das sich *durch* die Sprache *etwas* von ihr differenziertes mitteilt, ist für Benjamin der eigentliche Sündenfall der Sprache, der Abgrund auf dem sich unser unkreativer Sprachgestus konstituiert. »Das Wort als äußerlich mitteilendes, gleichsam eine Parodie des ausdrücklich mitteilbaren Wortes auf das ausdrücklich unmittelbare, das schaffende Gotteswort, und der Verfall des seligen Sprachgeistes, des adamitischen, der zwischen ihnen steht.« (*Über Sprache überhaupt*, II 153) Den Vorschlag den Benjamin gegen die Restriktion ins Spiel bringt ist ästhetischer Natur, der sich in der Tradition des Rituellen, ganz wie seine Konzeption der Erfahrung, wiederfindet. Die Sprache als Medium ihrer selbst überbringt nichts, sondern drückt sich nur unmittelbar aus und ist deshalb von einem instrumentellen Verständnis zu unterscheiden, da in ihr sowohl ihre ästhetischen als auch inhaltlichen Potentiale mitgeteilt werden. Im Namen kann sich nur der Namen und nur dieser höchstpersönlich, das ureigene geistige Wesen des zu Bezeichnenden mitteilen und kein von Außen kommender, in der Abstraktion gebildeter Kompromiss einer Mitteilung, da im Namen nur spricht, was von der Kreativität Gottes niedergelegt wurde. In den symbolischen, ästhetischen Gehalten der Kunst ist Benjamins Namenssprache realisiert, diese sind aber nicht bloß komplementär zu unseren Sprachhandlungen aufzufassen, sondern haben ihnen unmittelbar ein Vorbild zu sein. »Diese These führt«, Thomas Regehly zufolge, »auf den Zusammenhang, das Ineinander von sprachtheoretischer Reflexion und konkreten Spracherfahrungen. Benjamin hat dem ›Hersagen‹ von Gedichten stets größte Bedeutung beigemessen. Vermutlich ist die ›ekstatische‹ Lektüre ausgewählter Gedichte und ihre Vergegenwärtigung und Konkretion im Klang von Einfluß gewesen auf die Konzeption seiner Sprachtheorie. Die sinnliche Wirkung von Gedichten

¹⁸² Vgl. dazu S. 38.

entbindet bekanntlich eine Semantik ganz eigener Art. Umgekehrt wird die Theorie ein bestimmtes Hören auf Dichtung präfiguriert.«¹⁸³ Dem ähnlichgeartet ist das Verhältnis von Lesen und Abschreiben, wonach letzteres das geistige Wesen der Beziehung von Text und Übersetzer durchschlagender zum Vorschein bringt.¹⁸⁴

Die eigentliche Bewegung der Benjaminschen Sprachphilosophie ist in einer mimetischen Annäherung im Namen, im spielen mit magischen, auratischen Potentialen der Sprache, im Vollzug des Hörens in ihm realisiert.

»Der Name hat im Bereich der Sprache einzig diesen Sinn und diese unvergleichlich hohe Bedeutung: daß er das innerste Wesen der Sprache selbst ist. Der Name ist dasjenige, *durch* das sich nichts mehr, und *in* dem die Sprache selbst und absolut sich mitteilt. Im Namen ist das geistige Wesen, das sich mitteilt, die Sprache.« (*Über Sprache überhaupt*, II 144)

Der Adressat der Sprache ist nicht der Mensch an sich, sondern Gott höchstpersönlich, die rein kreative Instanz, da das Wort nicht ausschließlich Mittel, vielmehr als performativer Akt der Sprache vorstel-

¹⁸³ REGEHL, *Ein »gereinigter Begriff von Sprache«*, a.a.O., S. 73.

¹⁸⁴ Vgl. hierzu das Bruchstück *Chinawarenen* aus der *Einbahnstraße*: »Die Kraft der Landstraße ist eine andere, ob einer sie geht oder im Aeroplan drüber hinfliegt. So ist auch die Kraft eines Textes eine andere, ob einer ihn liest oder abschreibt. Wer fliegt, sieht nur, wie sich die Straße durch die Landschaft schiebt, ihm rollt sie nach den gleichen Gesetzen ab wie das Terrain, das herum liegt. Nur wer die Straße geht, erfährt von ihrer Herrschaft und wie aus eben jenem Gelände, das für den Flieger nur die aufgerollte Ebene ist, sie Fernen, Belvederes, Lichtungen, Prospekte mit jeder ihrer Wendungen so herauskommandiert, wieder Ruf des Befehlshabers Soldaten aus einer Front. So kommandiert allein der abgeschriebene Text die Seele dessen, der mit ihm beschäftigt ist, während der bloße Leser die neuen Ansichten seines Innern nie kennen lernt, wie der Text, jene Straße durch den immer wieder sich verdichtenden inneren Urwald, sie bahnt: weil der Leser der Bewegung seines Ich im freien Luftbereich der Träumerei gehorcht, der Abschreiber aber sie kommandieren läßt. Das chinesische Bücherkopieren war daher die unvergleichliche Bürgschaft literarischer Kultur und die Abschrift ein Schlüssel zu Chinas Rätseln.« (*Einbahnstraße*, IV 90)

lig wird.¹⁸⁵ In den kreativen Potentialen im Namen ist das geistige Wesen in seiner Einzigartigkeit vorhanden und in intentionslosen Gesten erkennbar und kann deshalb auch nie in einer prädikativen Aussage erfasst, sondern nur im eigentlichen Anruf an die Sprache verwirklicht werden. Die Kunst realisiert solche Unmittelbarkeiten, die sich zu keiner Zeit mittels einer Subjekt-Prädikat Beziehung an einen Rezipienten¹⁸⁶ richtet. »Denn kein Gedicht gilt dem Leser, kein Bild dem Beschauer, keine Symphonie der Hörerschaft.« (*Die Aufgabe des Übersetzers*, IV 9) Zeigt gerade doch die Dichtung, dass das Wort nicht zum Zweck einer prädikativen Kommunikation ins Spiel der Kreation gebracht wird, welches erst im Anruf und auf Grund Gotteswort zu spielen kommt. Ist es ja demjenigen gegeben, so gut wie nichts mitgeteilt zu bekommen, der eine Dichtung versteht, da die

¹⁸⁵ Irving Wohlfarths Interpretation spitzt dies noch zu, indem Gott als Adressat nur »via negativa«, in der Negation, im dreifachen kein, »kein Mittel, keinen Gegenstand und keinen Adressaten der Mitteilung« (*Über Sprache überhaupt*, II 144) anzusprechen ist. (WOHLFARTH, IRVING 2001, *Das Medium der Übersetzung*, in: *Übersetzen: Walter Benjamin* (Hg. Christian L. Hart Nibbrig), Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 80-130, S. 85-86)

Die im selben Sammelband veröffentlichten Ausführungen Thomas Schestags kommen zu einem anderen Ergebnis. »Die Mitteilung im Namen – Allegorie des abbrechenden Sprechens – unterbricht die Mitteilung durchs Wort – Allegorie des anbrechenden. Weil sie ›keinen Adressaten der Mitteilung‹ kennt, kann Gott in der Wendung ›im Namen teilt das geistige Wesen des Menschen sich Gott mit‹ nicht als Bestimmungsort und Adressat der Mitteilung im Namen gelten.« (SCHESTAG, THOMAS 2001, *Lampen*, in: *Übersetzen: Walter Benjamin* (Hg. Christian L. Hart Nibbrig), Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 38-79, S. 43) Das Problem an Schestags Interpretation stellt sich womöglich in einem vermeintlichen Personalisieren der Sphäre Gottes dar. Das Gott nicht Gott bei Benjamin in einem klassisch theologischen Sinne ist, steht nicht zur Diskussion, aber darf auch nicht konkret gedacht werden, sondern nur in Opposition als unendliche Grenze reiner Kreativität. So überleben auch Augenblicke, wenn sie vom Menschen schon längst vergessen wurden – »auf ein Gedenken Gottes« (*Die Aufgabe des Übersetzers*, IV 10). Die Funktion Gottes, der Kreativität an sich, ist der Sprache eine höchst mögliche Objektivität zu sichern. Die Sprachlichkeit und demnach natürlich die Übersetzbarkeit ist an und für sich ihrem Wesen nach gegeben und der Übersetzer muss, im Fremd-Werden seiner eigenen Sprachsphären, das Ereignis passiv im Empfang nehmen.

¹⁸⁶ Wie kein Kunstwerk sich an ihre Rezipienten zu richten hat, ist es jedem unmittelbaren Schrifttum eigen, sich nicht an seiner Leserschaft zu orientieren, wie Benjamin in der Ankündigung zu seiner nie verwirklichten Zeitschrift *Angelus Novus* postuliert. »Denn wie von dieser Zeitschrift jedwede Buhlerei um die Gunst des Publikums fernbleiben soll, so die ebenso unaufrichtige der Mitarbeiter um die gegenseitige Verständigung, Begünstigung, Gemeinschaft.« (*Ankündigung der Zeitschrift: Angelus Novus*, II 245-246)

Wahrnehmung von Kunst nicht primär in ihrer nacherzählbaren Mitteilung zu suchen ist.¹⁸⁷ »Ihr Wesentliches ist nicht Mitteilung, nicht Aussage.« (*Die Aufgabe des Übersetzers*, IV 9) Die Sprache der Kunst liegt in ihrer Unmittelbarkeit und bringt primär ihr geistiges Wesen, ihre ästhetischen Momente – außerhalb des Transportierbaren –, ins Spiel. »Was aber außerhalb der Mitteilung in einer Dichtung steht – und auch der schlechte Übersetzer gibt zu, daß es das Wesentliche ist – gilt es nicht allgemein als das Unfaßbare, Geheimnisvolle, ›Dichterische‹?« (*Die Aufgabe des Übersetzers*, IV 9) Im dichten offenbart Dichtung – in Sprache – Unaussprechliches, welches in gestalterischen Sprechhandlungen in Nuancen immer schon ausgesprochen wird. Die Kunst der Kunst liegt im sagen¹⁸⁸ zu zeigen, als Darstellung der Aisthesis, in der Gemeinschaft von Gestik und Symbolik und auch, das ist entscheidend, der der Semiotik. In den »Gebilden« der Kunst offenbart sich ein »Nicht-Mittelbares«, das die

¹⁸⁷ Vgl. ferner Michael Bröcker: »Was nämlich den Gehalt der Werke ausmacht, das war bereits in der einen paradiesischen Namenssprache zeitlos gegenwärtig. Dem in die Mittelbarkeit gefallenen Menschen ging mit der einen Sprache auch die vollkommene Erkenntnis und deren reine Aktualität verloren, weshalb die Wahrheit, die in den Kunstwerken sich ausspricht, in jedem Moment der Geschichte neu zu aktualisieren ist. Für die Sprache bedeutet der Verlust der reinen Präsenz ebenfalls eine Zersplitterung, die hervorgerufen wird durch ihre semiotische Funktion. Das Dasein der Wahrheit in der Geschichte ist daher immer auch zu begreifen als das Verhältnis der Sprachen zueinander. Denn wenn es gelingt, den von aller Mitteilung geschiedenen Gehalt der Sprache zu übertragen, dann ist dies auch ein Schritt zur Wiederherstellung ihrer ursprünglichen Identität. Gewiß kann die Differenz der historischen Sprachen nicht aufgehoben werden, ist die Namenssprache nicht wirklich zu restaurieren, wohl aber können sie jenseits des sie trennenden Semiotischen eine Sphäre der Ähnlichkeit ausbilden.« (BRÖCKER, *Die Grundlosigkeit der Wahrheit*, a.a.O., S. 182)

¹⁸⁸ Vgl. hierzu Heidegger: »Der Weg, der uns dahin gelangen lässt, wo wir schon sind, bedarf, anders denn jeder andere Weg, eines weit vorausreichenden Geleites. [...] Diese Gegend bekundet sich in der Nachbarschaft von Dichten und Denken. Nachbarschaft heißt: in der Nähe wohnen. Dichten und Denken sind Weisen des Sagens. Die Nähe aber, die Dichten und Denken in der Nachbarschaft zueinander bringt, nennen wir die Sage. In dieser vermuten wir das Wesen der Sprache. Sagen, *sagan* heißt zeigen: erscheinen lassen, lichtend-verbergend freigeben als dar-reichen dessen, was wir Welt nennen. Das lichtend-verhüllende, schleiernde Reichen von Welt ist das Wesende im Sagen. Das Leitwort für den Weg innerhalb der Nachbarschaft von Dichten und Denken enthält eine Weisung, der folgend wir in die Nähe, aus der sich diese Nachbarschaft bestimmt, gelangen möchte.« (HEIDEGGER, MARTIN 1993, *Unterwegs zu einer Sprache*, Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann, S. 199-200)

mögliche Spannkraft der Sprache darstellt und in den »endlichen Gebilden der Sprache« als Symbolisierendes angetroffen wird. Das Symbolisierte offenbart sich aber nur »im Werden der Sprache selbst. Und was im Werden der Sprache sich darzustellen, ja herzustellen sucht, das ist jener Kern der reinen Sprache selbst.« (*Die Aufgabe des Übersetzers*, IV 19) Die Nicht-Mittelbaren sprachlichen Potentiale werden einzig von demjenigen erfahren, der aus einer konditionierten Sprache herauszutreten vermag und mittels Symbolisierungsleistungen in der Sprache ihr Wesen wahrzunehmen gedenkt. Wie nämlich in der bloßen Kommunizierbarkeit das eigentliche sprachliche Wesen nicht zum Ausdruck kommt, liegt überhaupt erst im Symbolisierten der Aufriss der Sprache selbst. Grenzenlos in der Sprache ist deshalb nur das Unsagbare, die Form des Potentiellen, das selbst als ein übersetzender Moment begriffen werden sollte, dem man sich im kreativen Spielen, welches niemals willkürlich ist, annähern kann. »Zugleich deutet«, Benjamin zufolge,

»das Wort von der Magie der Sprache auf ein anderes: auf ihre Unendlichkeit. Sie ist durch die Unmittelbarkeit bedingt. Denn gerade, weil durch die Sprache sich nichts mitteilt, kann, was in der Sprache sich mitteilt, nicht von außen beschränkt oder gemessen werden, und darum wohnt jeder Sprache ihre inkommensurable einziggeartete Unendlichkeit inne. Ihr sprachliches Wesen, nicht ihre verbalen Inhalte bezeichnen ihre Grenze.« (*Über Sprache überhaupt*, II 143)

Das Unsagbare wird nur an den Rändern der Sprache angetroffen, die es zu erweitern gilt. Der Ort eines Überborden an Sinn offenbart die Grenze, dessen Sinn des Sinns in seiner Gänze uneinnehmbar bleibt, welche die Unendlichkeit dahinter andeutet und nicht in der Enge eines Bedeutungsplatonismus eingepfercht werden kann, sondern diesen geradezu transzendiert. Das Unsagbare, Manifestation der Unendlichkeit und Erinnerung an die Sprache als Offenbarung, ist womöglich der eigentliche Ort an dem die Sprache in Erscheinung tritt, wo sie wahrhaft eine ereignende und aussprechende wird. Diese okkulte Nähe inkludiert möglicherweise eine esoterische Erkenntnis, die sich entschieden gegen jegliches aus der transzendentalen Ver-

nunft entspringendes stemmt und auf die Aufgabe des poetischen Übersetzter deutet, der ästhetische Sprachhandlungen zu einer exoterischen, aber nie dogmatischen Erfahrung erheben könnte, »weil noch«, Adorno zufolge, Benjamins »geheimstes Anliegen das Anliegen aller ist«¹⁸⁹. Der Name ist Ort einer Symbiose von prädikativer und sinnlicher Mitteilung, der in der Vereinigung dieser Momente das geistige Wesen der Körper offenbart. Im Namen ist die Differenz beinahe aufgehoben und die prädikative Mitteilung zu einer vollkommen sinnlichen geworden, aus der die Mitteilung dann gereinigt hervortritt, obwohl sich die reine Unendlichkeit Gotteswort nicht vollkommen in der weltlichen, postparadiesischen Gemeinschaft wiederbeleben lässt. Die Benennung im Namen ist immer ein poetischer Akt, der nie einen Kompromiss, sondern einen absoluten Ausdruck der Individualität, aber niemals eine subjektiven Geste manifestiert. Der Name zieht sich unumwunden durch das gesamte Denken Benjamins und findet im Detail, im Mosaik, im Zitat, in Denkbruchstücken und Monaden seine Verwirklichung. Die Erfahrung des Namens als ein Empfangnis von paradiesischen Potentiale wird im *Trauerspielbuch* als »Urvernehmen« beschrieben, »in welchem die Worte ihren benennenden Adel unverloren an die erkennende Bedeutung besitzen« (*Ursprung des deutschen Trauerspiels*, I 216). Dem »empirischen Vernehmen« hingegen, sozusagen dem postparadiesischem Empfang des Namens, »in welchem die Wörter sich zersetzt haben, eignet nun neben ihrer mehr oder weniger verborgenen symbolischen Seite ihnen eine offenkundige profane Bedeutung« (*Ursprung des deutschen Trauerspiels*, I 216). Die Aufgabe des Philosophen, d.h. des Erkennenden, bestimmt sich dadurch, »den symbolischen Charakter des Wortes, [...] durch Darstellung in seinen Primat wieder einzusetzen« (*Ursprung des deutschen Trauerspiels*, I 217). Dies vermag die Philosophie, ohne sich anzumaßen »offenbarend zu reden«, nur »durch ein aufs Urvernehmen allererst zurückgehendes Erinnern« (*Ursprung des deutschen Trauerspiels*, I 217) zu verwirklichen. Was sich an diesem Beispiel vor allem zeigt, ist die entscheidende Verschiebung von einer Offenbarung, durch die sich die paradiesischen Sprache auszeichnet, zu einer Erinnerung, die nunmehr

¹⁸⁹ ADORNO, *Über Walter Benjamin*, a.a.O., S. 10.

zum wesentlichen Medium avanciert. Der Name wird nicht mehr unmittelbar in der Offenbarung absolut erfahren, sondern ausschließlich im »Eingedenken«¹⁹⁰ – angelehnt an Prousts »mémoire involontaire«¹⁹¹ – lässt sich in Sprache eine Korrespondenz der Erinnerung zur »Jetztzeit« herstellen, die eine fremde, weil die Grenzen erweiternde Entsprechung formt. Und somit wird im »Eingedenken«¹⁹² die Gegenwart überhaupt konstituiert und »mit den Geschicken« eine sprachliche Gestaltung und desgleichen das eigene aufgegebenes Schicksal realisiert. »Die Zukunftsdrohung ins erfüllte Jetzt zu wandeln, dies einzig wünschenswerte telepathische Wunder ist Werk

¹⁹⁰ Vgl. dazu: »Was Baudelaire mit den correspondances im Sinn hatte, kann als ein Erfahrung bezeichnet werden, die sich krisensicher zu etablieren sucht. Möglicherweise ist sie nur im Bereich des Kultischen. Dringt sie über diesen Bereich hinaus, so stellt sie sich als ›das Schöne‹ dar. Im Schönen erscheint der Kultwert als Wert der Kunst.

Die correspondances sind die Data des Eingedenkens. Sie sind keine historischen, sondern Data der Vorgeschichte. Was die festlichen Tage groß und bedeutsam macht, ist die Begegnung mit einem früheren Leben.« (*Über einige Motive bei Baudelaire*, I 638-639)

¹⁹¹ Zum Charakter des »Eingedenkens«, als nicht bloße minutiöse Rekonstruktion der Vergangenheit, vergleiche die folgenden Zeilen Benjamins *Proustessays*: »Man weiß, daß Proust nicht ein Leben wie es gewesen ist in seinem Werke beschrieben hat, sondern ein Leben, so wie der, der's erlebt hat, dieses Leben erinnert. Und doch ist auch das noch unscharf und bei weitem zu grob gesagt. Denn hier spielt für den erinnernden Autor die Hauptrolle gar nicht, was er erlebt hat, sondern das Weben seiner Erinnerung, die Penelopearbeit des Eingedenkens. Oder sollte man nicht besser von einem Penelopewerk des Vergessens reden? Steht nicht das ungewollte Eingedenken, Prousts mémoire involontaire dem Vergessen viel näher als dem, was meist Erinnerung genannt wird? Und ist dies Werk spontanen Eingedenkens, in dem Erinnerung der Einschlag und Vergessen der Zettel ist, nicht vielmehr ein Gegenstück zum Werk der Penelope als sein Ebenbild? Denn hier löst der Tag auf, was die Nacht wirkte. An jedem Morgen halten wir, erwacht, meist schwach und lose, nur an ein paar Fransen den Teppich des gelebten Daseins, wie Vergessen ihn in uns gewoben hat, in Händen. Aber jeder Tag löst mit dem zweckgebundenen Handeln und, noch mehr, mit zweckverhaftetem Erinnern das Geflecht, die Ornamente des Vergessens auf. Darum hat Proust am Ende seine Tage zur Nacht gemacht, um im verdunkelten Zimmer bei künstlichem Lichte all seine Stunden ungestört dem Werk zu widmen, von den verschlungenen Arabesken sich keine entgehen zu lassen.« (*Zum Bilde Proust*, II 311)

¹⁹² Wie es der Geschichte gegeben ist, sich nicht in Geschichten, sondern in Bildern und im dialektischen Verfahren in Monaden darzustellen, präsentiert sich ebenso eine »unwillkürliche Erinnerung«, im Gegensatz zu einer willkürlichen, nicht im Verlauf, sondern einzig in Bildern. »(Daher die ›Unordnung‹ als der Bildraum des unwillkürlichen Eingedenkens.)« (*Anmerkungen zu Über den Begriff der Geschichte*, I 1243)

leibhafter Geistesgegenwart.« (*Einbahnstraße*, IV 142) Das in der Zukunft lauernde Schicksal wird in einer unwillkürlichen Rückbesinnung im Medium der Erinnerung im absoluten Nu verwirklicht und in der Vergangenheit lesbar. »Die Vergangenheit führt einen heimlichen Index mit, durch den sie auf die Erlösung verwiesen wird.« (*Über den Begriff der Geschichte*, II 693)

Die Wahrnehmung im Namen zieht sich nur in Räumen, an denen die Sprache über das prädikativ Sagbare hinaus gelangt und das Wesen als untrennbare Symbiose beider sprachlichen Seiten – Gestik und Semiotik – wahrnimmt. Die Erkennbarkeit, die Eröffnung für die Wahrnehmung der geistigen Wesen in der Übersetzung, ist im Namen realisiert. Intentionslos spielen im Namen lässt die Grenze der Sprache zu Tage treten, als die Stätte an dem die Sprachgestaltung erst stattfinden kann. Die porösen Ränder legen den Blick auf die Weite der Sprache frei, die im metaphorischen Sprechen, einer mimetischen Annäherung an die Körper, ihre Verwirklichung findet. Die Metaphorik in ihrer Konfrontation mit der Kreativität an sich, ist per se radikal und birgt zunächst und zumeist in ihrem unmittelbaren Verhältnis eine unberechenbare Gefahr in sich. Oder umgekehrt gesprochen kann gesagt werden, dass man sich in der gefährlichen Nähe der Kreativität in Gefahr begibt und im besten Sinne, gänzlich von ihr eingenommen und bestimmt wird. In diesem überzeichneten Sinne, sofern man nicht blind im restriktiven Bedeutungsplatonismus verweilt, kann jegliche ästhetische Übersetzung in der Sprache als ein Spielen mit dem Prinzip angesehen werden. Im Spiel – konsequent experimenteller und nicht willkürlich artistischer Qualität – werden jegliche Formen der Intentionalität verloren, subjektive Interessen aufgehoben und eine radikale Berufung in Sprache heraufbeschworen. In einer sprachlichen Bestimmung stellt sich ein Raum, abseits von Restriktion wie Repetition, der Freiheit her, der eigenverantwortlich die Grenze der Sprache erweitert und überschreitet. Ein Akt der Gestaltung ist nach Benjamin ein »die Grenzen überwindende[s] Prinzip [...], welche die konditionierte Verwendung transzendiert, »das einen geistigen Kosmos schafft aus reinen Beziehungen der Anschauung, des sinnlichen Daseins, in dem das Geistige nur Ausdruck der Funktion ist, die zur Identität strebt« (*Zwei*

Gedichte zu Friedrich Hölderlin, II 124). Diese Übertretung signalisiert keine Aufhebung, sondern eine Erweiterung der Grenze und d.h. den ureigenen Modus der Selbstverwirklichung und Freiheit, die sich aber lediglich in radikal antisubjektiven Namens Erfahrungen vollziehen. Kinder, die die ursprünglich mimetischen Kräfte noch nicht verloren haben, überschreiten intuitiv im Spiel diese Grenzen und lassen somit die Sprache als Gestalt und nicht als Werkzeug zu Wort kommen.¹⁹³ Das Wesen einer Grenzüberschreitung ist der Stillstand, gemäß eines dialektischen Bildes.

»Nicht so ist es, daß das Vergangene sein Licht auf das Gegenwärtige oder das Gegenwärtige sein Licht auf das Vergangene wirft, sondern Bild ist dasjenige, worin das Gewesene mit dem Jetzt blitzhaft zu einer Konstellation zusammentritt. Mit andern Worten: Bild ist Dialektik im Stillstand. Denn während die Beziehung der Gegenwart zur Vergangenheit eine rein zeitliche, kontinuierliche ist, ist die des Gewesenen zum Jetzt dialektisch: ist nicht Verlauf, sondern Bild <, > sprunghaft. – Nur dialektische Bilder sind echte (d.h.: nicht archaische) Bilder; und der Ort, an dem man sie antrifft, ist die Sprache. (*Konvolut N*, V 576-577)

Eine instrumentelle und bürgerliche Sprache verbleibt ausschließlich innerhalb der Grenzen der abgerichteten Sprachsozialisation und verwirklicht keine Formen der Selbstständigkeit. Neben den Kindern hat auch die Avantgarde (»sie möge Futurismus, Dadaismus oder Surrealismus heißen«), Feindbild der Bourgeoisie, »sehr schnell den Übergang aus dem logischen Begriffsreich ins magische Wortreich gefunden« und in mimetischen Akten im Namen »magische Wortex-

¹⁹³ Vgl. dazu Benjamin im *Karl Kraus* Essay: »An Reime erkennt das Kind, daß es auf den Kamm der Sprache gelangt ist, wo es das Rauschen aller Quellen im Ursprung vernimmt. Dort oben ist sie zu Hause, die Kreatur, die nun nach so viel Stummheit im Tier und so viel Lüge in der Hure im Kinde zu Wort kommt.« (*Karl Kraus*, II 361) Vgl. dazu auch Anm. 24.

perimente, nicht artistische Spielereien« (*Der Surrealismus*, II 302) vernommen und dargestellt.¹⁹⁴

Im Zuge einer Spracherweiterung gebietet es sich, in Anlehnung an Benjamins Räuber, sich vom esoterischen Besitz Gottes – dem Wort – am Wegesrand der Sprache, im Namen, überfallen und – eine explizit passive Konfrontation – bestimmen zu lassen¹⁹⁵, um bestimmt neue sprachliche Gestalten in der Sprache auszurufen. Solche sprachlichen Einbrüche in der Wahrnehmung ereignen sich absolut unvorhergesehen, in Momenten die nicht erwartet, geschweige denn zu provozieren sind. Namen, direkte Vorbilder und analog zum Zitat zu denken, »sind wie Räuber am Weg, die bewaffnet hervorbrechen und dem Müßiggänger die Überzeugung abnehmen« (*Einbahnstraße*, IV 138). Im Zitat, demzufolge im Namen, wird einem die bürgerlich subjektive Meinung oder Überzeugung – da »unfruchtbar« (*Einbahnstraße*, IV 87) – abgenommen, weil sie die Menschen daran hindern Erfahrungen zu machen.¹⁹⁶ Nur in Momenten in denen der Raum der Erfahrung in geladener Aufmerksamkeit durchmessen und ein Freiraum getreu Benjamins »destruktiven Charakters« geschaffen wird, geschieht ein sprachliches Ereignis abseits von Willkür und Restriktion, da der destruktive Charakter »gar nicht daran interessiert [ist; d. Verf.], verstanden zu werden« (*Der destruktive Charakter*, IV 397), spricht einen prädikativen Inhalt zu übermitteln. »Der destruktive Charakter kennt nur eine Parole: Platz schaffen; nur eine Tätig-

¹⁹⁴ Vgl. hierzu ein Guillaume Apollinaire Zitat Benjamins: »Wie hier Parole, Zauberformel und Begriff durcheinandergehen, das zeigen die folgenden Worte Apollinaires aus seinem letzten Manifest: ›L'Esprit nouveau et les Poètes.‹ Da sagt er, 1918: ›Für die Geschwindigkeit und die Einfachheit, mit der wir alle uns daran gewöhnt haben, durch ein einziges Wort so komplexe Wesenheiten wie eine Menge, ein Volk, wie das Universum zu bezeichnen, gibt es nicht modernes Entsprechendes in der Dichtung. Die heutigen Dichter aber füllen diese Lücke aus; ihre synthetischen Dichtungen schaffen neue Wesen, deren plastische Erscheinung ebenso komplex ist wie die Worte der Kollektiva.‹« (*Der Surrealismus*, II 302)

¹⁹⁵ Vgl. hierzu: »Benjamin verdichtet persönliche Erfahrung und metaphysische Dimensionen in der Metapher eines Mannes, der sich in eine Frau verliebt hat, die sich ihm nicht zuwenden will. Eines Tages, sagt Benjamin, hat er sich unversehens entschlossen, sich an ihrem Lebensweg auf die Lauer zu legen, bis sie ihm krank, alt und in zerschlissenen Kleidern in die Hände fällt. Die Wahrheit (und das Glück), das uns erwartet, wird in jedem Fall ganz anders sein, als wir uns das vorgestellt haben.« (REIJEN, *Sammeln und Übersetzen*, a.a.O., S. 259)

¹⁹⁶ Vgl. dazu: »Die meisten Menschen wollen keine Erfahrungen machen. Auch hindern sie daran es zu tun ihre Überzeugungen.« (*Zur Erfahrung*, VI 89)

keit: räumen. Sein Bedürfnis nach frischer Luft und freiem Raum ist stärker als jeder Haß.« (*Der destruktive Charakter*, IV 396) Die »Aufmerksamkeit«, im Sinne Novalis, gleicht, wie Marleen Stoessel aufzeigt, einem »Vernehmen«, ganz in der Art wie Benjamin das Vernehmen, eine auratische Erfahrung im Namen beschreibt.¹⁹⁷

»Für Empfängnis und Spontaneität zugleich, wie sie sich in dieser Einzigartigkeit der Bindung nur im sprachlichen Bereich finden, hat aber die Sprache ihr eigenes Wort, und dieses Wort gilt auch von jener Empfängnis des Namenlosen im Namen. Es ist die Übersetzung der Sprache der Dinge in die des Menschen.« (*Über Sprache überhaupt*, II 150)

Diese Bindung manifestiert die Bewegung der Übersetzung, als die Erfahrung im Namen, die im gleichen Moment rezeptiv und ereignend ist. Das Aktive in der Erfahrung ist in der Loslösung der Intention und im Freiwerden des Bewusstseins, hin zu einem interessenlosen Sein zu sehen. An den Grenzen der Wahrnehmung in vollster Aufmerksamkeit die Gabe Sprache entgegen zu nehmen und sich davon aktiv, mittels seiner *téchne* (Kunst- und Handfertigkeit; seit der technischen Revolution und dem Aufkommen der Medienkunst unter anderem auch als *skills* übersetzt) ver-führen zu lassen, manifestiert die Aufgabe des im Namen das Wesen des Körpers Aus- und Gott Anrufenden. In seiner Bestimmung in der Sprache selbstbestimmt neue Formen freizusetzen, weist über die Restriktion hinaus, die der konventionellen Sprachverwendung eigen ist. Wie der lesende Müßiggänger¹⁹⁸ im Text vom Zitat überfallen und vor vollendete Tatsa-

¹⁹⁷ Vgl. STOESSEL, *Aura, Das vergessene Menschliche*, a.a.O., S. 65.

¹⁹⁸ Benjamins Sprachstil zielt darauf ab, nicht paraphrasierbar, sondern ist gerade daraufhin ausgerichtet, seinem Freund Scholem zufolge, »von vornherein und ihrem Wesen nach zitierbar« zu sein. Seine »Art zu Schreiben ist darauf angelegt, wie es in der *Einbahnstraße* von den Zitaten heißt, sich des Lesers zu bemächtigen. Dieser wird vom Sog der Sprachbilder in die Texte hineingezogen, wird zu einer gebrochenen mimetischen Lektüre veranlaßt. Diese Sprache, gegossen in die kaleidoskopische Kleinform des Denkbilds, bemächtigt sich als Räuber im Text der Meinung des Lesers, seines Bewußtseins, und schlägt ihn dergestalt in Bann, wie das Kind der Berliner Kindheit immer wieder in Bann gerät – woraufhin es betäubt ist vom Übermaß des sich Mitteilenden.« (KAFFENBERGER, HELMUT 2001, *Orte des Lesens – Alchemie – Monade, Studien zur Bildlichkeit im Werk Walter Benjamins*, Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 30)

chen gestellt wird, lässt sich auch der Zitierende vom Zitat bestimmen, soweit er es in eine andere Gestalt, in einen anderen Text, übersetzt. Die Bergung eines Zitats schließt ein, dass es überhaupt wahrgenommen wurde, da sich nur eine sprachliche Bestimmung vollzieht, wenn sie überhaupt erfahren und empfangen wird. Sprachliche Ereignisse sind Antworten auf die konstitutive, intentionslose Aufmerksamkeit, die sie erst prinzipiell ermöglichen. Alles was zitiert wird, wird übersetzt und muss demnach übersetzbar, also zitierbar¹⁹⁹ sein. »Übersetzbarkeit schließt ein Moment der Passivität oder zumindest eine passive Zeitform ein, die nicht unter die spontanen theoretischen Vermögen gehört und zumindest – dies ist hier entscheidend – dem praktischen Vermögen entgegensteht, das Kant auf seiner Suche nach dem Moralgesetz entdeckt zu haben behauptet, dem absoluten aktiven Vermögen der Freiheit.«²⁰⁰ Der Akt des Zitieren ist ein Sich-Bestimmenlassen²⁰¹ vom Zitat, welches sich aufdrängt und im Sinne einer Gabe empfangen wird und einer Sprachgestaltung gleicht, die sich in der selben Weise vollzieht. Die passive Form des Sich-Bestimmenlassen gründet Arten von Freiheit, die kein »aktives Vermögen«, sondern ein aus Aufmerksamkeit entstehendes Ereignis beschreiben, das sich den vorbestimmten, autoritären

¹⁹⁹ Zur Widersprüchlichkeit der Zitierbarkeit siehe die folgenden Ausführungen Manfred Voigts': »Einerseits stellt Benjamin über seine ›Methode‹ bei der Erarbeitung des Passagen-Werkes, nämlich die ›literarische Montage‹ aus Zitaten, fest: ›Ich werde nichts Wertvolles entwenden und mir keine geistvollen Formulierungen aneignen. Aber die Lumpen, den Abfall: die will ich [...] auf die einzig mögliche Weise zu ihrem Recht kommen lassen: sie verwenden.‹ (*Konvolut N*, V 574) Andererseits schreibt er Ende der 30er Jahre über den schlechten Stil der deutschen Gelehrten: ›Das Bewußtsein, Belegstellen herzugeben, ist ihnen fremd. Sie sind niemals unter einer Kuppel zitiert worden. [...] Der Schriftsteller, der damit rechnet, zitiert zu werden, achtet auf seinen Stil.‹ (*Warum der deutschen Gelehrten einen so schlechten Stil schreiben*, VI 211) Mehr noch: der ›oberste Anspruch‹ an die ›großen kanonischen Literaturen‹ sei ihre ›Zitierbarkeit‹ (*Bert Brecht*, II 666). Der Widerspruch ist offensichtlich: Einmal wird der ›Abfall der Geschichte‹ zitiert, also dasjenige, was mit Sicherheit nicht als wertvoll zitiert werden sollte, dann aber wird gefordert, den Stil daraufhin zu bilden, daß zitationswürdige ›Belegstellen‹ entstehen.« (VOIGTS, MANFRED 2000, *Zitat*, in: *Benjamins Begriffe*, 2 Bände (Hg. Michael Opitz & Erdmut Wizisla), Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 826-850, S. 826)

²⁰⁰ FENVES, PETER 2001, *Die Unterlassung der Übersetzung*, in: *Übersetzen: Walter Benjamin* (Hg. Christian L. Hart Nibbrig), Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 159-173, S. 161.

²⁰¹ Vgl. KREUZER, »Gut auch sind und geschickt einem zu etwas wir«, a.a.O., S. 108.

Strukturen zu entziehen weiß und neue unmittelbare Entsprechungen in die Welt setzt. Die Freiheit kann auch als Freiheit vom »Zwang der Mitteilung und der Sinnerhaltung«²⁰² verstanden werden, die einen in sinnliche Bezirke leitet. In der Aufmerksamkeit wird ein Zustand beschrieben, den Benjamin an einer anderen Stelle »Geistesgegenwart«²⁰³ nennt und einen Gestus des sich ausliefern, nie aber mit einer Fremdbestimmung übereinstimmt. »Geistesgegenwart haben heißt: Im Augenblick der Gefahr sich gehen lassen.« (*Notizen* <4>, VI 207)

²⁰² KAULEN, *Rettung und Destruktion*, a.a.O., S. 71.

²⁰³ Vgl. dazu die These, dass der Erfolg in der »Geistesgegenwart« und nicht im Geiste ruht und sich nur in einer unmittelbaren Beziehung aus einer körperlicher Präsenz im Augenblick ereignet: »Daß das Geheimnis des Erfolges nicht im Geist wohnt, verrät die Sprache mit dem Wort ›Geistesgegenwart‹. Also nicht das Daß und Wie – allein das *Wo des Geistes* entscheidet. Daß er im Augenblick und im Raum zugegen sei, das schafft er nur, indem er in den Stimmfall, das Lächeln, das Verstummen, den Blick, die Geste eingeht. Denn Gegenwart des Geistes schafft allein der Leib. Und gerade weil der, bei den großen Erfolgsmenschen, die Reserven des Geistes so eisern in Händen hält, spielt jener nur selten draußen seine glänzenden Spiele.« (*Der Weg des Erfolgs in dreizehn Thesen*, IV 352)

VII. Das Gedichtete als Grenze und Ort einer Sprachgestaltung

»Wir wissen diesen Gedanken einen der tröstenden der Dichter, wissen ihn besonders teuer Hölderlin.«

(*Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin*, II 109)

In-der-Sprache-Sein ist eine Fassung der Identitätsweisung, die autark erst an den Grenzen konditionierter Sprachverwendung zu finden ist. Die Terminologie des »Gedichteten«, als »ästhetische Einheit von Form und Stoff« (*Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin*, II 106), erfasst so eine Grenzsituation, die die »Aufgabe« des Gedichts beschreibt. Ein vermeintlich vollendetes Gedicht ist die »Lösung« über die »Aufgabe«, obwohl diese »nur in abstracto trennbar« (*Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin*, II 107) sind, deren Übergang das »Gedichtete« darstellt und den eigentlichen Wert und die Wahrheit²⁰⁴ eines Gedichts, und nicht dessen Umsetzung in sich trägt. Anhand des »Gedichteten« zeichnet Benjamin die Bewegung zwischen zwei Gedichten Friedrich Hölderlins nach, »die das einzelne Gedicht weniger als abgeschossenes Werk denn als Prozeß erweist, der sich in der Lektüre fortsetzt«²⁰⁵. Der Anregung zu Benjamins »ästhetischem Kommentar« *Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin* »Dichtermut« – »Blödigkeit« dürfte eine Anmerkung in Norbert von Hellingraths 1911

²⁰⁴ Vgl. dazu Benjamins Definition der Wahrheit von Dichtungen: Die »Wahrheit«, die gerade die ernstesten Künstler von ihren Schöpfungen so dringend behaupten, soll verstanden sein als Gegenständlichkeit ihres Schaffens, als die Erfüllung der jeweiligen künstlerischen Aufgabe« (*Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin*, II 105).

²⁰⁵ PRIMAVESI, PATRICK 2006, »*Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin*«, in: *Benjamin-Handbuch, Leben-Werk-Wirkung* (Hg. Burkhardt Lindner), Stuttgart: J.B. Metzler, S. 465-471, S. 465.

veröffentlichter Studie *Pindarübertragungen von Hölderlin*²⁰⁶ zugrunde liegen, in der geschrieben steht: »man vergleiche nur Blödigkeit mit der ersten fassung von Dichtermut/ wie da jede änderung der stelle erst volles dasein gibt.«²⁰⁷ Norbert von Hellingraths Impuls sich zu Herzen nehmend, entstand Benjamins Text »im ersten Kriegswinter 1914/15«²⁰⁸, welchen er dem in der Zwischenzeit zu Renommee gelangten Hölderlinforscher und Herausgeber gerne übersendet hätte, wie er in einem *Brief an Ernst Schoen* bekräftigte. »Haben Sie gelesen daß Norbert von Hellingrath gefallen ist? Ich wollte ihm bei seiner Rückkehr meine Hölderlin-Arbeit zu lesen geben, deren äußerlicher Anlaß die Stellung ihres Themas in seiner Arbeit über die Pindar-Übersetzung war.« (*An Ernst Schoen 25.3.1917*, GB I 355) Der Name Norbert von Hellingrath, soweit nicht gänzlich vergessen, ist heute vor allem als Wiederentdecker Friedrich Hölderlins und dessen Neubewertung innerhalb der Literaturgeschichte bekannt.²⁰⁹ Für die Zwischenkriegszeit war er unter anderem als Herausgeber Hölderlins Werkausgabe²¹⁰ ein Begriff, die auch Benjamins späteren Studien und Lektüren zugrunde lag.²¹¹ Benjamins *Hölderlinkommentar* stützt

²⁰⁶ HELLINGRATH, NORBERT VON 1911, *Pindarübertragungen von Hölderlin, Prolegomena zu einer Erstausgabe*, Jena: Eugen Dietrichs.

²⁰⁷ HELLINGRATH, *Pindarübertragungen von Hölderlin*, a.a.O., S. 52.

²⁰⁸ SCHOLEM, *Walter Benjamin – die Geschichte einer Freundschaft*, a.a.O., S. 26.

²⁰⁹ Vgl. hierzu Friedrich von der Leyen, Professor Norbert von Hellingraths während seines Studiums in München: »Ernst Hardt, Rudolf Borchardt, diesen beiden verdanken wir feine Bemerkungen über Hölderlins Sprache, auch über seine Übersetzungen, auch über Hölderlins Griechentum. – Aber erst die Pindar-Übertragungen haben uns den späteren und den tiefsten Hölderlin gezeigt, und seine Wiederkehr verdanken wir Norbert von Hellingrath; er hat – um es zu wiederholen – uns die Augen für Hölderlinsche Kunst aufgeschlossen. [...] Ohne ihn hätte George seinen Hölderlin nie verherrlichen können.« (LEYEN, FRIEDRICH VON DER 1958-1960, *Norbert von Hellingrath und Hölderlins Wiederkehr*, in: *Hölderlin Jahrbuch 11*, S. 1-16, S. 15)

²¹⁰ HÖLDERLIN, FRIEDRICH 1916, *Sämtliche Werke, Historisch-Kritische Ausgabe*, 4 Bände (bes. durch Norbert v. Hellingrath & fortgef. durch Friedrich Seebass), München: Propyläen.

²¹¹ Zur prinzipiellen Illustration Norbert von Hellingraths und die Entstehung seiner Hölderlin Ausgabe siehe: KAULEN, HEINRICH 1991, *Der unbestechliche Philologe. Zum Gedächtnis von Hellingraths (1888-1916)*, in: *Hölderlin Jahrbuch 27* (Hg. Bernhard Böschenstein & Ulrich Gaier), Stuttgart: J.B. Metzler, S. 182-209.

sich noch auf die Ausgabe von Paul Ernst und Wilhelm Böhm aus dem Jahre 1905.²¹²

Man kann erahnen welchen enormen Stellenwert von Hellingraths *Hölderlinarbeit* für Benjamin gehabt haben muss, wenn er diese – ungefähr zehn Jahre später als seinen *Hölderlinkommentar* – in einer Rezension von 1926 als radikales, sich den Sachgehalten verschriebenes Exempel ihrer Art anführt.

»Liebe zur Sache hält sich an die radikale Einzigkeit des Kunstwerks und geht aus dem schöpferischen Indifferenzpunkt hervor, wo Einsicht in das Wesen des ›Schönen‹ oder der ›Kunst‹ mit der ins durchaus einmalige und einzige Werk sich verschränkt und durchdringt. Sie tritt in dessen Inneres als in das einer Monade, die, wie wir wissen, keine Fenster hat, sondern in sich die Miniatur des Ganzen trägt. Solche Versuche finden sich selten genug. (Hellingraths Studie zu der Pindarübertragung Hölderlins war einer).« (*Oskar Walzel, Das Wortkunstwerk*, III 51)

In die selbe Zeit wie die voran geführte Passage ist auch Benjamins Veröffentlichung der Charles Baudelaire-Übertragungen *Tableaux Parisiens* zu rechnen, denen er einen übersetzungstheoretischen Teil vorangestellt hatte, der in vielerlei Hinsicht von Hellingraths Arbeit, ohne sie zu erwähnen, verpflichtet ist. Die Verbindung beider Übersetzungstheorien wird diese Arbeit an späterer Stelle zu zeigen gedenken. Die fundamentale Bedeutung von Hellingraths für Benjamin wurde bisher nur in Bezug zu seinem *Hölderlinkommentar* von der Wissenschaft erschlossen.²¹³

²¹² Benjamins Irrtum liegt dieser Ausgabe zu Grunde, nach welchem er Hölderlins Gedicht *Blödigkeit* als eine überarbeitete Version von *Dichtermut* deklarierte. Obwohl mit der Neuausgabe durch von Hellingrath dieser Trugschluss korrigiert wurde, zeigte Benjamin zu keiner Zeit Anstalten seinen Text in dieser Hinsicht zu überarbeiten. (Vgl. HÖLDERLIN, FRIEDRICH 1905/ 1911, *Gesammelte Werke*, 3 Bände (Hg. Paul Ernst & Wilhelm Böhm), Jena: Dietrichs)

²¹³ Siehe dazu: STEINER, UWE 1989, *Die Geburt der Kritik aus dem Geiste der Kunst, Untersuchungen zum Begriff der Kritik in den frühen Schriften Walter Benjamins*, Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 97-100; PRIMAVESI, PATRICK 1998, *Kommentar, Übersetzung, Theater in Walter Benjamins frühen Schriften*, Frankfurt/Main: Stroemfeld, S. 17-23.

»Nicht alleine Hölderlin, aber insbesondere auch er, füllte das Vakuum, das die Implosion der bürgerlichen Welt im Ersten Weltkrieg erzeugt hatte.«²¹⁴ Tief erschüttert durch den Freitod seines Dichtersfreundes Fritz Heinle, der sich unter anderem aus Hoffnungslosigkeit über den Kriegsausbruch ein Ende gesetzt hatte, verfasste Benjamin seinen *Hölderlinkommentar*, der Heinle, »eine Hölderlin verwandte Erscheinung«²¹⁵, gewidmet ist. Die »Aufgabe«, die sich Benjamin an Hand »zweier lyrischer Dichtungen« stellt, benötigt eine grundsätzliche Frage ihrer ästhetischen Praxis. »Die innere Form, dasjenige, was Goethe als Gehalt bezeichnete, soll an diesen Gedichten aufgewiesen werden.« (*Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin*, II 105) Zurecht könnte hier, anknüpfend an Benjamins *Oskar Walzel Rezension*, die »innere Form« als eine monadische Bewegung verstanden werden, die fundamental Benjamins Konzeption von Sprache und Geschichte implizit zugrunde liegt. In der *Erkenntniskritischen Vorrede* findet sich die »innere Form« als Goethes »Urphänomen«²¹⁶ wieder, das im Gegensatz zu einer Idee konkret auffindbar ist und »in dem Bedeutung (dies goetheschste aller Worte kehrt bei Benjamin immer wieder) und Aussehen oder Erscheinung, Wort und Ding, Idee und Erfahrung zusammenfallen«²¹⁷. Das Urphänomen aber versteht

²¹⁴ KREUZER, »Gut auch sind und geschickt einem zu etwas wir«, a.a.O., S. 100.

²¹⁵ SCHOLEM, *Walter Benjamin – die Geschichte einer Freundschaft*, a.a.O., S. 27.

²¹⁶ Vgl. dazu die Aneignung durch Georg Simmel und Benjamin des »goetheschen Grundbegriffs«: »Bei dem Studium der Simmelschen Darstellung von Goethe Wahrheitsbegriff, wurde mir sehr deutlich, daß mein Begriff des Ursprungs im Trauerspielbuch eine strenge und zwingende Übertragung dieses goetheschen Grundbegriffs aus dem Bereich der Natur in den der Geschichte ist. Ursprung – das ist der aus dem heidnischen Naturzusammenhänge in die jüdischen Zusammenhänge der Geschichte eingebrachte Begriff des Urphänomens.« (*Konvolut N*, V 577) In der Textpassage auf die sich Benjamin bezieht, definiert Simmel das Urphänomen Goethes als ein zeitloses Gesetz eines Details, das sich in geschichtlicher Betrachtung als Allgemeines offenbart: »Wir stellen gewöhnlich das allgemeine Gesetz der Dinge als irgendwie außerhalb der Dinge gelegen vor: teils objektiv, indem seine zeit- und raumlose Gültigkeit es von dem Zufall seiner materialen Verwirklichung in Zeit und Raum unabhängig macht, teils subjektiv, indem es ausschließlich Sache des Denkens ist und unsren sinnlichen Energien, die immer nur das Einzelne, niemals das Allgemeine wahrnehmen können, sich nicht darstellt. Diese Getrenntheit will der Begriff des Urphänomens überwinden: es ist das zeitlose Gesetz selbst in zeitlicher Anschauung, das unmittelbar in Einzelform sich offenbarende Allgemeine.« (SIMMEL, GEORG 1918, *Goethe*, Leipzig: Klinkhardt & Biermann, S. 57)

²¹⁷ ARENDT, HANNAH 2001, *Menschen in finsternen Zeiten*, München: Piper, S. 193.

Benjamin nicht als ein »Urbild«, das eine prinzipielle Gesetzmässigkeit beschreiben würde, sondern als ein in der »inneren Form« der Körper und Werke jeweils singulär niedergelegtes.²¹⁸ »Die Urphänomene liegen der Kunst nicht vor, sie stehen in ihr. Von Rechts wegen können sie niemals Maßstäbe abgeben.« (*Goethes Wahlverwandtschaften*, I 148) Sie werden nicht in »poetischen Analogien [...] erschlossen, [...] sondern in seherischen Einsichten« (*Zum verlorenen Abschluss der Notiz über Symbolik in der Erkenntnis*, VI 38) und sind in ihrer idealen Form Symbol. »Das Urphänomen ist ein systematisch-symbolischer Begriff.« (*Zum verlorenen Abschluss der Notiz über Symbolik in der Erkenntnis*, VI 38) Als Idee werden sie nur bezeichnet im »Sinne der Idee als Aufgabe. – Das Ideal dagegen stellt die Beziehung zur Kunst oder eigentlicher zu reden, zur Wahrnehmung dar« (*Zum verlorenen Abschluss der Notiz über Symbolik in der Erkenntnis*, VI 38). In diesem Sinne ist die »Idee der Aufgabe [...] für den Schöpfer immer das Leben« und auf der anderen Seite der Grenze zeigt sich die »andere Funktionseinheit«, die der »Idee der Lösung, als welche das Gedicht ist« (*Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin*, II 107). Entscheidend ist hierbei, dass sich die Aufgabe ausschließlich aus der Lösung ableiten lässt. »Es liegt nicht die individuelle Lebensbestimmung des Künstlers zum Grunde, sondern ein durch die Kunst bestimmter Lebenszusammenhang.« (*Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin*, II 107)

Auch an zentralen Stellen bei von Hellingrath taucht die »innere form«²¹⁹ auf, aus der »heraus kann/ und das tat Hölderlin/ ohne ihr wesen zu verändern für neue verhältnisse eine ganz neue äuszere form geschaffen werden«²²⁰. Auch wenn die »innere Form« in der

²¹⁸ Vgl. dazu eine These aus Wittgensteins *Philosophische Untersuchungen*: »Unser Fehler ist, dort nach einer Erklärung zu suchen, wo wir die Tatsachen als ›Urphänomene‹ sehen sollten. D.h., wo wir sagen sollten: *dieses Sprachspiel wird gespielt*.« (WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, a.a.O., Nr. 654)

²¹⁹ Vgl. dazu von Hellingraths Ausführungen in einer Fußnote: »unter ›innere form‹ möge ja nichts inhaltliches verstanden werden/ es ist damit das durchaus der sprachlichen form des gedichts zugehörige gemeint/ das wie unser beispiel zeigt nicht an die äuszere form/ das metrische schema/ gebunden ist/ zumal also die besondere art der sprachbewegung.« (HELLINGRATH, *Pindarübertragungen von Hölderlin*, a.a.O., S. 33) (Vgl. STEINER, *Die Geburt der Kritik aus dem Geiste der Kunst*, a.a.O., S. 99)

²²⁰ HELLINGRATH, *Pindarübertragungen von Hölderlin*, a.a.O., S. 36.

Erkenntniskritischen Vorrede einer Idee gleicht, ist ihre poetologische Konzeption von einer platonischen Ideenlehre grundverschieden und realisiert eher eine aristotelische, an Leibniz' *Monadologie* anknüpfende Tradition der εἶδος (eidos) Interpretation.²²¹ Die »innere Form« muss als eine Bewegung, als eine kontinuierliche Weise der Perzeptionenfolge verstanden werden, aus der eine »äusere form« sich weist und im Kontext von Dichtungen eine Sprachfindung kennzeichnet, »die sich in der von Hölderlin erreichten Sprachwirklichkeit wiederum realisiert findet, so dass die Sprachwirklichkeit der Dichtung zum Maßstab geschichtlicher Erfahrung wird.«²²² Die »äusere form« von Hellingraths kann im Sinne Benjamins als das Gedicht an sich verstanden werden, das in der »Aufgabe«, demzufolge in der »inneren Form« begründet und grundsätzlich gezeichnet ist und ein Verhältnis manifestiert, welches niemals starrer oder letztgültiger Natur ist. »Die innere Form ist demnach eine Art Skelett, um das herum die ›peripherischen‹ Formen der Dichtung variieren können.«²²³ Unumwunden besitzt vor allem aber die »innere Form« eine innerweltliche, in irgendeiner Form materielle Präsenz, ganz im Gegensatz zur weltlosen abstrakten Idee. Die »innere Form« symbolisiert den singulären Moment des Gedichts, der im Werk mit dem »Gedichteten« als der »allgemeinen Form synthetischer Einheit der geistigen und anschaulichen Ordnung« (*Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin*, II 106) zusammenfällt. »Das Prinzip des Gedichteten überhaupt ist die Alleinherrschaft der Beziehung« (*Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin*, II 124) und steht per se für eine kontinuierlich bewegte Interaktion. Als »die Intensität der Verbundenheit der anschaulichen und der geistigen Elemente« ist das »Gedichtete« nicht Element, sondern »Sphäre der Beziehung von Kunstwerk und Le-

²²¹ Vgl. dazu die Interpretation Ulrich Welbers, der die Benjaminsche Aneignung des eidos auch als eine aristotelische Rezeption interpretiert. Benjamin antizipiert eine »ganz andere, aristotelische Rezeption des εἶδος, die in der *Erkenntniskritischen Vorrede*, vor allem aber im *Übersetzeraufsatz* zur Ausbildung kommt« (WELBERS, *Sprachpassagen*, a.a.O., S. 338). »Obwohl Aristoteles dem εἶδος eine Art vollkommene Reinheit zuschreibt, erscheint diese aber – anders als bei Platon – immer nur im konkreten Ding.« (WELBERS, *Sprachpassagen*, a.a.O., S. 83)

²²² KREUZER, »Gut auch sind und geschickt einem zu etwas wir«, a.a.O., S. 101.

²²³ PRIMAVESI, »Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin«, a.a.O., S. 469. (Vgl. PRIMAVESI, *Kommentar, Übersetzung, Theater*, a.a.O., S. 66)

ben« (*Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin*, II 108). Das »Gedichtete« ist der ständig bewegte Bezirk, der Leben²²⁴ und Gedicht verbindet und als Grenzbegriff eine zweifache Grenze, gegen Leben und Gedicht – den Übergang der einen in die andere –, symbolisiert. »Die Kategorien, in denen diese Sphäre, die Übergangssphäre der beiden Funktionseinheiten, erfassbar ist, sind noch nicht vorgebildet und haben am nächsten vielleicht eine Anlehnung an die Begriffe des Mythos.« (*Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin*, II 107) Die spekulative Ausgangssituation im »Gedichteten«, »als die Intensität der Verbundenheit« (*Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin*, II 108), gilt es nachzuweisen, da es, im Gegensatz zum Gedicht, das in seiner Gestalt Stoff und Form vereint, noch einen gelockerten Charakter bekundet. Im »Gedichteten« sind Form und Stoff nicht geschieden, sondern als »immanente Verbindung« erst einander zugehörig. Das »Gedichtete« existiert jeweils nur in Beziehung zu einem Gedicht und lässt sich ausschließlich singular in diesem speziellen Kontext bestimmen. Im »Gedichteten«, als terminologische Neuschöpfung, eröffnet sich ein komplett anderer, ästhetischer und nicht philologischer, Raum als die klassische Literaturwissenschaft zur Zeit Benjamins zu behandeln gedachte. Benjamins Verfahren einer vergleichenden Lektüre richtet sich auf den Moment der Gestaltwerdung

²²⁴ Vgl. dazu: »Diese Idee der Aufgabe ist für den Schöpfer immer das Leben. In ihm liegt die andere extreme Funktionseinheit. Das Gedichtete erweist sich also als Übergang von der Funktionseinheit des Lebens zu der des Gedichts. In ihm bestimmt sich das Leben durch das Gedicht, die Aufgabe durch die Lösung. Es liegt nicht die individuelle Lebensbestimmung des Künstlers zu Grunde, sondern ein durch die Kunst bestimmter Lebenszusammenhang.« (*Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin*, II 107)

von Sprache, die sich umso höher entfaltet und dem Mythos²²⁵ näher als kreative Verwirklichung des Schicksals darstellt. Peter Szondis literarische Hermeneutik der kontemplativen Lektüre knüpft unter anderem an Benjamins Konzeption des vergleichenden, übersetzenden Erfassens an.

Benjamins Abhandlung ist einer ästhetischen Problematik verpflichtet, in der noch nicht, wie in seinem späteren Denken so prägnant, zwischen Kommentar und Kritik unterschieden wird. »Der Kommentar ist in diesem Frühwerk noch zuständig für Sach- wie Wahrheitsgehalt und bleibt ausdrücklich nicht beschränkt auf ersteren.«²²⁶ Erst und insbesondere im Essay *Goethes Wahlverwandtschaften* vollzieht sich diese – für sein späteres Denken so fundamentale – Differenzierung, in dem der Terminus der Kritik, ganz der Kantischen Tradition verbindlich, darlegt wird. Die Kritik sucht den Wahrheitsgehalt eines Kunstwerkes und im Gegensatz dazu hat der Kommentar sich Sachgehalten verschrieben. »Das Verhältnis der beiden bestimmt jedes Grundgesetz des Schrifttums, demzufolge der Wahrheitsgehalt eines Werkes, je bedeutender es ist, desto unscheinbarer und inniger an seinen Sachgehalt gebunden ist.« (*Goethes Wahlverwandtschaften*, I 125) Sach- und Wahrheitsgehalt sind beide Ausdruck der Sprache und weisen dasselbe Verhältnis wie

²²⁵ Vgl. die frühen Ausführungen Benjamins über den Mythos, die in den Sommer 1916 fallen und von Scholem festgehalten wurden: »Wir gerieten bei einer Erörterung, ob Hegel die Welt habe deduzieren wollen, auf Mathematik, Philosophie und Mythos. Benjamin ließ nur den Mythos als ›die Welt‹ gelten. Er sagt, er wisse selbst noch nicht, was der Zweck der Philosophie sei, da der ›Sinn der Welt‹ nicht erst aufgefunden zu werden brauche, weil er im Mythos schon gegeben sei. Der Mythos sei alles; alles andere, auch Mathematik und Philosophie, sei nur eine Verdunkelung, ein Schein, der in ihm selber entstanden sei. [...] Die entschiedene Wendung Benjamins zu einer philosophischen Durchdringung des Mythos, die seit seiner Hölderlinarbeit so viele Jahre lang, im Grunde wohl bis an sein Ende, ihn beschäftigt hat, kam zum ersten Mal zum Vorschein und hat noch vielen unserer Gespräche ihr Gepräge gegeben.« (SCHOLEM, *Walter Benjamin – die Geschichte einer Freundschaft*, a.a.O., S. 44) Zum grundsätzlichen Gebrauch des Mythos bei Benjamin, sein Charakter als eine »Schwellenerfahrung« (*Konvolut O*, V 617) und »Schwellenkunde« (*Konvolut C*, V 147) »zwischen ›Abbildung‹ und ›Revision‹ (*Ursprung des deutschen Trauerspiels*, I 295), ›Untergrabung‹ und ›Wiederherstellung‹ (*Ursprung des deutschen Trauerspiels*, I 294), ›Sprengung‹ und Rettung« siehe: MENNINGHAUS, *Schwellenkunde*, a.a.O., hier S. 9; wie auch: HARTUNG, *Mythos*, a.a.O., S. 552-572.

²²⁶ GARBER, *Zum Bilde Walter Benjamins*, a.a.O., S. 15.

prädikativer Sinn und sprachliche Geste auf. Der Sinn ergibt sich immer nur in Anbindung an die Weisen, die ihn entäußern, der sich umso gewaltiger auszeichnet, desto stärker er im sprachlichen Ausdruck aufgelöst, aber nicht verschwunden ist. »Will man, um eines Gleichnisses willen, das wachsende Werk als den flammenden Scheiterhaufen ansehen, so steht davor der Kommentator wie der Chemiker, der Kritiker gleich dem Alchimisten. Wo jenem Holz und Asche allein die Gegenstände seiner Analyse bleiben, bewahrt für diesen nur die Flamme selbst ein Rätsel: das des Lebendigen.« (*Goethes Wahlverwandtschaften*, I 126)

Das »Gedichtete« ist die Sphäre, »in der Aufgabe und Voraussetzung des Gedichts liegt« (*Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin*, II 105), und in ihr findet sich der Bezirk der Wahrheit ansässig. »Nichts über den Vorgang des lyrischen Schaffens wird ermittelt, nichts über Person oder Weltanschauung des Schöpfers« (*Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin*, II 105), sondern nur die Aufgabe, aus der das Gedicht selbst sich gründet. Diese dezidierte Abgrenzung von einer autorfixierten Untersuchung muss im Kontext positivistischer Literaturanalyse des 19. Jahrhundert verstanden werden, die vor allem den späten Hölderlin nur als Produkt seiner geistigen Umnachtung gesehen hatte. Benjamins Distanzierung hierzu knüpft an von Hellingraths²²⁷ an, die sich neben Wilhelm Dilthey²²⁸ und Emil Petzold²²⁹ richtungsweisend für eine Neubewertung Friedrich Hölderlins Anfang

²²⁷ Vgl. dazu: »Nun ist zwar die geistige verfassung eines dichters verhältnismäßig gleichgültig. ein kunstwerk fordert absolute betrachtung. in der geschichte der kunst wird es danach gewertet welche erweiterung befestigung verfeinerung der kunstmittel es brachte. ob der autor das aus einsichtiger überlegung erreichte oder aus wahnsinn oder wider willen aus ungeschick/ das kommt erst für die geschichte des künstlers in betracht.« (HELLINGRATH, *Pindarübertragungen von Hölderlin*, a.a.O., S. 26)

²²⁸ Siehe zu Wilhelm Diltheys, Walter Benjamins, Norbert von Hellingraths und die Frage nach Hölderlins Wahnsinn: STEINER, *Die Geburt der Kritik aus dem Geiste der Kunst*, a.a.O., S. 110-117; PRIMAVESI, *Kommentar, Übersetzung, Theater*, a.a.O., S. 22-27.

²²⁹ Viele Jahre später schreibt Benjamin in einem seiner Lebensläufe, dass er einem Werk Petzolds über Hölderlin zentrale Impulse verdanke. »Entscheidende Anregungen kamen mit in meiner Studienzeit von einer Reihe von Schriften, die zum Teil meinem engeren Studiengebiet fern lagen. Ich nenne Alois Riegls ›Spät-römische Kunstindustrie‹, Rudolf Borchardts ›Villa‹, Ernst Petzolds Analyse von Hölderlins ›Brod und Wein‹.« (*Curriculum Vitae Dr. Walter Benjamin*, VI 225)

des 20. Jahrhundert verantwortlich zeigen. Diese Umorientierung vollzog sich bereits – entgegen der lange vorherrschenden Auffassung der Hölderlin-Philologie – vor Martin Heideggers Auseinandersetzungen²³⁰, wie Adorno²³¹ am Beispiel Benjamins veranschaulicht. Peter Fenves zufolge reiht sich Benjamin in die Tradition des Neukantianismus und der Phänomenologie ein, die Logik und Mathematik von einem subjektiven Psychologismus gereinigt hatten. Was in den Wissenschaften losgetreten wurde, ist von Benjamin in der Ästhetik anhand seiner Ausrichtung ans »Gedichtete« fortgeführt worden. Der Terminus des »Gedichteten« markiert »exakt den Punkt, an dem der Wahrheitscharakter des Gedichts und der des Kommentars konvergieren«²³² und an welchem die gemeinhin verschrieenste und anfälligste Form – die Dichtung – von ihrem psychologischen Irrglauben befreit wurde.

Neben der Ablehnung eines subjektiv und intentional motivierten Sprechens der Sprache enthält Benjamins *Hölderlinkommentar* den im Jahr darauf verfassten *Sprachaufsatz* im grundlegenden Denkmuster in statu nascendi. Nachhaltig ist vor allem der Gedanke, dass Sprache mehr sei als bloße Wiedergabe bekannter sprachlicher Muster, Charakter eines ausschließlich in der Mythologie verhafteten Sprachsystems. Mythologische Sprachhandlungen sind auf Mitteilung hin ausgerichtet, in der sich keine sprachlichen Eigenheiten einweisen lassen, sondern in der ausschließlich ein Sinn durch die Sprache, aber nicht die ureigene Sprachlichkeit als Gestaltung in Sprache ausgedrückt wird. »Wenn ein Gedicht nur ›sagt‹, was es kommuniziert, desto weniger kommuniziert es den Akt der Selbstbe-

²³⁰ Zur grundsätzlichen Rezeption Hölderlins durch Adorno und Heidegger vgl.: KREUZER, JOHANN 2004, *Adornos und Heideggers Hölderlin*, in: *Adorno im Widerstreit, Zur Präsenz seines Denkens*, (Hg. Wolfram Ette, Günter Figal, Richard Klein, Günter Peters), Freiburg: Alber, S. 363-393.

²³¹ Siehe im besondern den teilweise höchst polemisch (gegen Heidegger) geführten Vortrag Adornos mit dem Titel *Parataxis*, der ursprünglich vor der Hölderlin-Gesellschaft 1963 gehalten wurde, in: ADORNO, THEODOR W. 1974, *Parataxis*, in: *Gesammelte Schriften*, 11. Band (Hg. Gretel Adorno & Rolf Tiedemann), Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 447-494.

²³² FENVES, PETER 2009, *Um Worte verlegen, Zu Benjamins gegenhistorischer Lektüre Hölderlins*, in: *Walter Benjamin und die romantische Moderne* (Hg. Heinz Brüggemann & Günter Oesterle), Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 465-500, S. 469.

stimmung mit, der freisetzt, was Sprache als Prinzip von Mitteilung bedeutet.«²³³ Der Dichter wäre im Wort Gottes, oder zumindest ihm nah, in einem dichterisch geformten Kosmos, in welchem die restriktiven Schranken aufgebrochen und die sprachgestalterische Bewegung des Ereignens von Sprache und Kreativität, und daraus folgend die Selbstbestimmung des Dichters sich verwirklicht haben. Selbstbestimmt ist der Dichter oder der in Sprache sich Befindende, wenn sich eigene, mythische Formen im Akt seiner Sprachfindung ereignen.²³⁴ Der passive Moment, der in vollster Aufmerksamkeit Sprache ent- und auffalten lässt, bringt immer auch Potentiale von Freiheit als Selbstbestimmung ins Spiel. Nicht ein bürgerliches Verständnis von Subjektivität zeigt sich für die Formung des Gedichts verantwortlich, sondern – beinahe gegensätzlich – in der radikalen Bestimmung in der Sprache, sprich in der Kunst erfüllt sich in der Ausdehnung bekannter Sprachmuster, das Werden, gleichsam das Prinzip der Sprache selbst. Wie ein Gedicht es sein Eigen nennt, nicht über etwas zu sprechen, eignet es ebenso Benjamins Schrifttum, nicht bloß etwas kommunizieren zu wollen. Ihre Potentiale sind nicht punktuell zu definieren, sondern als ein bewegtes Verhältnis zu verstehen, in welchem ästhetische Gehalte nicht a priori bestimmt wurden, sondern sich im Moment entfalten. Im Unterschied zu einer gewollt subjektiven Sprachbeherrschung, die nur abermals ihr bekannte Strukturen wiedergeben könnte, wird selbstbestimmter Sprache als Sprachlichkeit Raum gegeben, in dem sich geschickt eine mythische Gestalt in Sprache entsteht. »Sprachfindung bedeu-

²³³ KREUZER, »*Gut auch sind und geschickt einem zu etwas wir*«, a.a.O., S. 105.

²³⁴ Zur Nähe von magischen, unmittelbaren und mythischen, sprich nicht-instrumentellen Wesen der Sprache siehe die folgenden Ausführungen, die aber noch nicht die sprachlichen Potentiale des mythischen Gestaltungsbegriff im *Hölderlin-kommentar* erkennen: »Mit Blick auf das Moment ›unmittelbarer‹, nicht-instrumenteller und nicht-repräsentativer Darstellung der Sprache hat er in seinen Sprachaufsätzen jedenfalls stets nur von ihrer ›Magie‹ und nicht von ihren mythischen Charakteren gesprochen (*Über Sprache überhaupt*, II 142-143, *Lehre vom Ähnlichen*, II 208). In einer Tagebuch-Aufzeichnung von 1929 jedoch werden beide Mythos und Magie, in sprachtheoretischer Hinsicht direkt parallelisiert, als bedeutungsverwandte Begriffe verwendet (*Notiz über ein Gespräch mit Ballasz (Ende 1929)*, VI 418). Damit zieht Benjamin letztlich nur die Konsequenz aus dem seit dem Wahlverwandtschaften-Aufsatz dominierenden Sprachgebrauch, die mythische Bedeutungsform als Symbol zu fassen.« (MENNINGHAUS, *Schwellenkunde*, a.a.O., S. 61)

tet Identität, die sich zur Form gestaltet hat – oder, wie Benjamin im Hinblick auf die im Gedicht sich bezeugende Freiheit formuliert, »Bestimmung des Schicksals durch Gestaltung [...]« (*Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin*, II 120).²³⁵ In der Formwerdung von Sprache wird die Bestimmung entgegen genommen und in Folge dessen erst ein selbstbestimmtes Subjekt, als Realisierung des schicksalhaften Eigennamens, ins Leben gerufen.

»Das Mythologische erweist sich als Mythos erst in dem Maße seiner Verbundenheit. An der inneren Einheit von Gott und Schicksal.« (*Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin*, II 109) Die Eigenständigkeit der Sprachhandlung entsteht immer in der Sprache und aus bekannten Sprachmustern, die im Ereignis der Kontextualisierung, Kreativität und Bestimmung zu einer Gestalt formen und Identität²³⁶ stiften. Geschickt werden im Ereignen des Schicksals schöpferische Formen in Sprache geschickt. Diese seltenen Momente vollziehen sich nur, wenn Schönheit (je geläufiger, umso näher dem Kitsch) absolut überwunden und restlos Gestalt geworden ist. Der Mythos ist Akt einer solchen Gestaltung.²³⁷

Sich von der Sprache bestimmen zu lassen, ruft eine intentionslose Passivität schöpferischer Identität hervor, die sich in Hölderlins Dichtungen, Adorno zufolge, verwirklicht findet und »in die sinnleeren Protokollsätze Becketts«²³⁸ und in die »schockhafte Montage« Benjamins »Hauptwerkes« mündete, welches »zur Krönung seines Anti-

²³⁵ KREUZER, »*Gut auch sind und geschickt einem zu etwas wir*«, a.a.O., S. 107.

²³⁶ Vgl. hierzu: »Das Gesetz, nach dem alle scheinbaren Elemente der Sinnlichkeit und der Ideen sich als Inbegriffe der wesentlichen, prinzipiell unendlichen Funktionen zeigen, wird das Identitätsgesetz genannt.« (*Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin*, II 108)

²³⁷ Vgl. dazu: »Selbstbestimmung als Datum von Freiheit wirklich werden zu lassen, das ist zugleich jene von der kommunikativen unterschiedene andere Funktion der Sprache, die Aufklärung durch Erzählung bedeutet. Aufklärung durch Erzählung ist die ursprüngliche Leistung des Mythos. Sie besteht darin, gegebene Strukturen durchsichtig zu machen, indem sie gestaltet werden. Mythologie hingegen bedeutet bloße Evokation jeweils gegebener (Macht- und Herrschafts-) Strukturen. Statt als Prinzip der Gestaltung gebraucht zu werden, fungiert Sprache dabei allein als Mittel der Rückbindung an unbefragt übernommene Daten und Verweiszusammenhänge und befestigt dadurch mythologische Abhängigkeit.« (KREUZER, »*Gut auch sind und geschickt einem zu etwas wir*«, a.a.O., S. 106) Vgl. auch Anm. 176.

²³⁸ ADORNO, *Parataxis*, a.a.O., S. 479.

subjektivismus [...] nur aus Zitaten« hätte bestehen sollen.²³⁹ »Ohne zur Sprache sich zu entäußern,« wie Adorno in seinem *Parataxis* Vortrag schreibt, »wäre die subjektive Intention überhaupt nicht. Das Subjekt wird es erst durch Sprache. Hölderlins Sprachkritik bewegt sich darum in der Gegenrichtung zum Subjektivierungsprozeß [...]. Vorm Konformismus, dem ›Gebrauch‹, hat Hölderlin die Sprache zu erretten getrachtet, indem er aus subjektiver Freiheit sie selbst über das Subjekt erhob.«²⁴⁰ Das Subjekt wird von der Sprache nicht negiert, sondern im »Wesen des Sich-Bestimmenlassens« kommt es ins Spiel der Sprachfindung und findet sich erst im schicken von geschickt geformter Sprachgestaltung frei verwirklicht und nicht fremdbestimmt wieder. »Was dabei – durch die ›schicklichen Hände des Dichters‹ – geformt wird, ist insofern kein Gegenstand, der übersetzt wird, sondern Sprache als Prinzip der Sprache selbst.«²⁴¹

Partrick Primavesi merkt völlig zu Recht an, dass in Benjamins Titel – *Zwei Gedichte* [...] – eine Gegenüberstellung im Textraum konzipiert wird, zwischen deren Positionen eine, dem Übersetzungs geschehen verwandte Bewegung stattfindet.²⁴² »Übersetzung und Entsprechung zu sein ist das ›Wesen‹ der Sprache. Es ist das Wesen eines Sich-Bestimmenlassens. ›Sich bestimmen lassen‹: Das sind die Formen der Sprachfindung, die aus dem Zirkel von Fremdbestimmung herausführen.«²⁴³ In der Konzeption des »Gedichteten«, wie unter anderem auch Ulrich Welbers²⁴⁴ andeutet, lässt sich ansatzweise die Aufgabe des Übersetzers vorbestimmen, die ihre Aufmerksamkeit auf das Nicht-Mittelbare, den Ton, als Raum ästhetischer Gestaltung in mythischer Verbundenheit richten. »Der Gestus dieser Übersetzung stellt sich im Kommentar selbst aus: als Transport eines Untransportierbaren, als Darstellung des Undarstellbaren und Erhabenen, das zwar in Hölderlins Oden angelegt ist, aber einer die Fassungen vergleichenden Lektüre bedarf.«²⁴⁵ An der Übersetzung von

²³⁹ ADORNO, *Über Walter Benjamin*, a.a.O., S. 26.

²⁴⁰ ADORNO, *Parataxis*, a.a.O., S. 477-478.

²⁴¹ KREUZER, »Gut auch sind und geschickt einem zu etwas wir«, a.a.O., S. 108.

²⁴² Vgl. PRIMAVESI, *Kommentar, Übersetzung, Theater*, a.a.O., S. 18.

²⁴³ KREUZER, »Gut auch sind und geschickt einem zu etwas wir«, a.a.O., S. 108.

²⁴⁴ WELBERS, *Sprachpassagen*, a.a.O., S. 379

²⁴⁵ PRIMAVESI, *Kommentar, Übersetzung, Theater*, a.a.O., S. 29.

Dichtermut zu *Blödigkeit* zeigt sich, dass Sprache in höhere mystische Sphären gelangt ist, indem das Mythologische überwunden wurde. *Dichtermut* skizziert eine »griechische Gestaltung«, die noch in der antiken Mythologie verhaftet ist. »Das besondere Prinzip griechischer Gestaltung« und das »dichterische Gesetz« (*Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin*, II 110-111) sind noch nicht, wie beim späten Hölderlin restlos entfaltet. Die Darstellung des »dichterischen Sterbens«, als das Sujet der beiden Gedichte, wird in *Dichtermut* noch herkömmlich in einer Sonnenuntergangsmetapher beschrieben. Aus diesem Grund charakterisiert sich jenes Gedicht durch »Vereinzelung der Gestalt«, dem kein Formprinzip eigen ist.

»Was innerster Zusammenhang jener dichterischen Welt bedeutet, die angedeutet die erste Fassung enthält, und wie Vertiefung die Umwälzung der Struktur bedingt, wie von der gestalteten Mitte her notwendig Gestaltung von Vers zu Vers dringt, dies ergibt die letzte Fassung.« (*Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin*, II 111) Was in *Dichtermut* noch verhältnislos im Gedicht gestanden, ist in der Übersetzung in den dichterischen Kosmos eingetreten und in sprachliche Gestaltung geschickt worden. Sprachliche Gestaltung, die über die Aufgabe hinauswächst, ist keine kopierte, sondern eine transzendierte Erfahrung. Das »Abhängigkeitsverhältnis« aus dem ersten Gedicht: »Nährt zum Dienste denn nicht selber die Parze dich?« ist zu einer »Aktivität« in *Blödigkeit* gesteigert: »Geht auf Wahrem dein Fuß nicht, wie auf Teppichen?« und wendet sich aus einer tradierten Beziehung in eine mythisch sprachschöpferische, die »gemäß dem Schicksal verläuft, ja seinen Vollzug schon in sich begreift« (*Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin*, II 114). Die Manifestation sprachschöpferischer »Hoheit« erfährt der Dichter in fremden –

»wie aus östlicher Welt«²⁴⁶ – Gestaltungsformen, die wesentlich »ursprünglicher« noch als die »griechische Parze« sind und ein ent-

²⁴⁶ Zum Begriff des Orientalen siehe die Unterscheidung zwischen orientalischer und okzidental mittelalterlicher Geisteshaltung im Text *Über das Mittelalter*, der circa ein Jahr – im Sommer 1916 – nach dem *Hölderlinkommentar* entstanden ist. »Der Geist des Orients verfügt über die wirklichen Inhalte des Absoluten, was schon in der Einheit von Religion Philosophie Kunst, vor allem in der Einheit von Religion und Leben sich anzeigt.« (*Über das Mittelalter*, II 132) Die mittelalterliche Geistesrichtung auf der anderen Seite ist in seiner Ausrichtung aufs Absolute formaler Natur. In ihr ist die »ungeheure mythologische Hinterlassenschaft der Antike [...] noch nicht verloren gegangen, aber der Maßstab für ihren Realgrund fehlt, und es sind nur Impressionen von ihrer Macht zurückgeblieben...« (*Über das Mittelalter*, II 132) Die Götter sind von der Institution Kirche vernichtet worden und »ohne mythologische[r; d. Verf.] Grundlage« (*Über das Mittelalter*, II 133) versucht der mittelalterliche Geist Magie zu betreiben, findet sich aber nur in einem magischen Schematismus wieder.

springendes, Sprachgestalt kreierendes Ereignen beschreiben.²⁴⁷
 »Man kann Ursprung aber auch im Sinn (›prinzipieller‹) Kreativität deuten, als jenen Akt, der entspringen lässt: ›Im Ursprung wird kein Werden des Entsprungenem, vielmehr dem Werden und Vergehen Entspringendes gemeint.« (*Ursprung des deutschen Trauerspiels*, I

²⁴⁷ In einer Fehlinterpretation kontrastiert Anette Simonis von Hellingrath und Benjamin, wonach für sie von Hellingrath, im Gegensatz zu Benjamin, Hölderlins Übersetzungen als »wahre wiedergeburt antiker dichtung« und als Denkmal, »was lebendig machen der alten sprache und verstehen des kunstcharakters anlangt« (HELLINGRATH, *Pindarübertragungen von Hölderlin*, a.a.O., S. 24) feiere. Benjamin auf der anderen Seite betone »die Abweichung von den antiken Vorbildern mache das Charakteristische des Hölderlinschen Schreibstils aus« (SIMONIS, ANETTE 2001, *Gestalttheorie von Goethe bis Benjamin, Diskursgeschichte einer deutschen Denkfigur*, Köln: Böhlau, S. 357) und setze sich somit »scharf« von Norbert von Hellingraths Untersuchung ab. Das Fragwürdige an dieser Gegenüberstellung ist nicht die Charakterisierung der beiden Positionen, sondern ihre Kontrastierung, da sich in einem Fall von Hellingrath mit Übersetzungen auseinandersetzt, während im anderen Benjamin Hölderlins Gedichte gegenüberstellt. Benjamin, der Hellingraths Arbeit außerordentlich geschätzt hat, würde gerade – und hat dies am Ende seines *Übersetzeraufsatzes* (vgl. *Die Aufgabe des Übersetzers*, IV 20-21) auch getan – mit dessen Analyse übereinstimmen, weil für ihn eine gelungene Übersetzung im der eigenen Sprache fremd und dadurch der Originalsprache ähnlich werden zu erlangen ist. Ganz Benjamins Sprachphilosophie verwandt, habe Hölderlin Pindar, von Hellingrath zufolge, »die kühn verschlungene gedankenführung mit ihren überraschenden saltus dithyrambici abgelauscht/ [...] ja manche poëtische wendung und manchen stylistischen kunstgriff« (HELLINGRATH, *Pindarübertragungen von Hölderlin*, a.a.O., S. 31-32). Die aus der inneren Form entspringende Gestalt, die im Falle von *Blödigkeit* das griechische, mythologische Prinzip in *Dichtermut* in einen orientalischen, mythischen Kosmos transzendiert, wie in Benjamins *Hölderlinkommentar* ausgeführt wird, lässt sich auch in analoger Weise bei von Hellingrath nachvollziehen, dem Benjamin nicht nur die ursprüngliche Anregung zu seinen Ausführungen zu verdanken hat. In seinen »lyrischen perioden«, nicht viel später als die *Pindarübertragungen*, zeigt sich »wie rasch Hölderlin gegen die antike hin sich bewegte. dies herübernehmen des alten geschah aber nicht wie bei Platen und Voss durch abstraction einer regel und vorschritt/ sondern es wurde gänzlich neues frei geschaffen/ doch der dichter lebte so in griechischen formen/ durchdachten und als gemeingültig erkannten formen/ dass gar kein entschluss mehr und mut mehr dazu gehörte so weit vom üblichen sich zu entfernen« (HELLINGRATH, *Pindarübertragungen von Hölderlin*, a.a.O., S. 32-33). (Vgl. SIMONIS, *Gestalttheorie von Goethe bis Benjamin*, a.a.O., S. 356-359)

226)«²⁴⁸ Die aus dem Ursprung²⁴⁹ hervorgehende Gestalt, entspringt aus der Tiefe der »inneren Form« und zeigt den eigentlichen ästhetischen Moment des Gedichts, der im »Vollzug« der Sprachfindung liegt und das »Gedichtete« als eine Beziehung darstellt. In *Blödigkeit* wendet sich das Sujet des Schicksals im Tod und wird selber Ort schöpferischer Kraft, die den Tod als die Mitte, »aus der die Welt des dichterischen Sterbens entspringen sollte« aufgefaltet hat. Erst im späten Gedicht ist der Tod »Gestalt in ihrer tiefsten Bindung« und »Dichter und Gesang« eins im Kosmos geworden. Das Leben des Dichters wird nicht blind vom Schicksal bestimmt, sondern sein Schicksal findet sich im aktiven Geschick einer dichterischen Gestaltung verwirklicht. »Diese Bestimmung des Schicksals durch Gestaltung macht die Gegenständlichkeit des dichterischen Kosmos aus.« (*Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin*, II 120) In die Mitte des Lebens geworfen, ist der Mut des Dichters – im Sinne Benjamins »Geistesgegenwart«²⁵⁰ – sein Dasein in der Passivität, die erst seine Aufmerksamkeit zulässt, in der sich Sprachereignisse vollziehen und entfalten können und sich von der Abhängigkeit, die im frühen Gedicht waltet, unterscheidet. Der Titel wurde dem Dichter zum Pro-

²⁴⁸ KREUZER, »*Gut auch sind und geschickt einem zu etwas wir*«, a.a.O., S. 108-109.

²⁴⁹ Zur Präsenz und Rhythmik des Ursprungs, der sich als Sprung – »nicht allein im Sinne des Springens, sondern auch in dem des Gesprengtwerdens« – darstellt, aus dem heraus die Geschichte, als eine im kommen begriffen bleibende »Restaurations« des »Gesprengten« entspringt, vgl.: WEBER, *Der Brief an Buber vom 17.7.1916*, a.a.O., S. 607-608. »Benjamins Neulektüre des Wortes oder Begriffs Ursprung aktiviert beide Elemente, nämlich ›Ur‹ im Sinne von Archi und ›Sprung‹, um die Garantie des Ersten aufzusprengen.« (WEBER, *Der Brief an Buber vom 17.7.1916*, a.a.O., S. 608)

²⁵⁰ Vgl. dazu: »Geistesgegenwart haben heißt: Im Augenblick der Gefahr sich gehen lassen.« (*Notizen* <4>, VI 207) Vgl. auch Anm. 203.

gramm, sozusagen *Blödigkeit*²⁵¹ seine Gesinnung. »»Drum, mein Genius, tritt nur / Bar ins Leben und Sorge nicht!«« (*Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin*, II 116) Dieser Mut ist demnach als absolute Hingabe an die Gefahr zu verstehen, der er sich preisgibt und die eine Bestimmung beschreibt, die »einen geistigen Kosmos schafft aus reinen Beziehungen der Anschauung, des sinnlichen Daseins, in dem das Geistige nur Ausdruck der Funktion ist, die zur Identität strebt« (*Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin*, II 124).

In der Endstrophe von *Blödigkeit* »Gut auch sind und geschickt einem zu etwas wir« manifestiert sich Benjamins Sprachphilosophie im »Doppelsinn des Wortes ›geschickt‹« in nuce.

»Bestimmend und bestimmt erscheint der Dichter unter den Lebendigen. Wie in Partizipium ›geschickt‹ eine zeitliche Bestimmung die räumliche Ordnung im Geschehen, die Eignung, vollendet, ist nochmals in der Zweckbestimmung: ›einem zu etwas‹ diese Identität der Ordnungen wiederholt.« (*Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin*, II 115)

In *Blödigkeit* ist dasjenige schicklich geworden, was geschickt in Sprache geschickt wurde und eine neue Gestalt aufweist. Der Dichter wurde affiziert und inspiriert, ohne aber in ein Abhängigkeitsverhältnis eingetreten zu sein und bestimmt im Akt des Sich-Bestimmenlassen, seiner Bestimmung nach, aktive und nicht abgerichtete Sprachformen.

²⁵¹ Zum Begriff der Blödigkeit vgl. Jacob und Wilhelm Grimms *Deutsches Wörterbuch*: »BLÖDE, [...] 6) blöde, scheu, unerfahren, furchtsam, feige, verzagt, in gutem und bösem sinn: wer blöde und verzagt ist, der kere umb. richt. [...] BLÖDE, f. debilitatio. [...] noch heute für ohnmacht. [...] BLÖDIGKEIT, f. infirmitas, hebetudo, timiditas: und falle damit auf die erd, als ob du von plödigkeit wegen deines leibs nit aufgesten mügest.« (GRIMM, JACOB UND WILHELM 1984, *Deutsches Wörterbuch* (Bearb. Dr. Moritz Heyne), München: dtv, S. 138-141) Und vgl. ebenso Johann Christoph Adelungs *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart*: »Die BLÖDIGKEIT, plur. inus. der Zustand, da eine Sache oder Person blöde ist, in allen Bedeutungen dieses Wortes. [...] 2) Für Furchtsamkeit, Zaghafigkeit, bey der Anwesenheit einer Gefahr, in welchem Verstande es aber Hochdeutschen eben so sehr veraltet ist, als Beywort. Wohl aber gebraucht man es noch für Schüchternheit, unzeitige Scham im gesellschaftlichen Umgange. Der Mensch besitzt zu viele Blödigkeit.« (ADELUNG, JOHANN CHRISTOPH 1990, *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart*, Hildesheim: Georg Olms, S. 1082)

VIII. Die Übersetzung als generelle Bewegung in der Sprache

Übersetzungsgeschehen durchmessen kontinuierlich Sprachräume und kommen in einem Sprechen über Sprachtheorie bewusst und noch deutlicher unbewusst zur Sprache. An diesem, sich ausdehnenden Punkt im Textraum soll der Terminus der Übersetzung gesondert erschlossen werden, um seinen gewaltigen Stellenwert innerhalb Benjamins Sprachphilosophie zu unterstreichen. »Seine volle Bedeutung gewinnt er in der Einsicht, daß jede höhere Sprache (mit Ausnahme des Wortes Gottes) als Übersetzung aller anderen betrachtet werden kann. Mit dem erwähnten Verhältnis der Sprachen als dem von Medien verschiedener Dichte ist die Übersetzbarkeit der Sprachen ineinander gegeben.« (*Über Sprache überhaupt*, II 151)

Körper teilen sich nicht in der abstrakten Sprache der Zeichen gänzlich auf, sondern es teilt sich nur das sprachliche Wesen, bzw. der sprachliche Ausdruck oder in Benjamins Worten der Sprach-Körper in Sprache mit, der dementsprechend in ihr übersetzt wird. Konkrete Sprache, Schrift oder lautliche Formen sind mehr oder weniger abstrakte Entsprechungen einer stummen und namenlosen Sprache. Und deshalb sind die stummen Körper in einem speziell menschlichen Sinne unvollkommen, zugleich aber spricht sich auch die Sprache in den Körpern nicht gänzlich aus, wie an vorangegangener Stelle schon erwähnt, da sich in Sprache nur das sprachliche Wesen der Körper übersetzt. In der Übersetzung des Namenlosen im Namen vollzieht sich eine Verdichtung der Eindrücke, die in den Worten Formen der Kommunikation ermöglichen, weswegen aber die Darstellung der Worte selbst, ihr Selbstverweis nicht vergessen werden darf, der das geistigen Wesen entäußert. Die Übersetzung bildet den Körper nicht ab, sondern drückt sein Wesen unmittelbar aus, ohne aber dieser selbst zu sein, da die Übersetzung dem Namenlosen im Namen nicht uneingeschränkt entsprechen kann. Im strengen Sinne entzieht sich der Sprache die vollständige Materialität eines Körpers und, weil die benennende Sprache nur eine Übersetzung, eine andere Dichte davon erstellt, einer reinen Wiederholung oder Abbil-

dung. Jede Manifestation ist gestischer Natur, an irgendeine Form von Materialität, einen Ton gebunden und demzufolge in der Weise, in seiner aktuellen Präsenz nicht gänzlich reproduzierbar. Über die Körper an sich lässt sich nicht generell sprechen, sondern es kann immer nur der Körper hier und jetzt gezeigt, angezeigt und auf ihn hingezeigt werden, wie auch Dieter Mersch im Kontext der Kunsterfahrung insistiert. »Es gibt«, Nancy zufolge, »Körper nur als einen diesen hier – und man muß unverzüglich hinzufügen: oder *eine* diese hier. Die Bestimmung im Singular ist essentiell für den Körper.«²⁵² Es ist immer der singuläre Körper, der sich zeigt und vielleicht erfahrbar, lesbar wird, aber eben nicht klassisch in Sprache sprachlich abgebildet werden kann, sondern nur im Werden der Sprache, im Hinführen auf ihren Kern, sein Wesen und nicht bloß sein Wesentliches oder Transportierbares preisgibt. Die Bilder, die im Gegensatz zu »den ›Wesenheiten‹ der Phänomenologie« (*Konvolut N*, V 577) mit einem historischen Index ausgestattet sind, besitzen einen ähnlichen Gestus ihrer Erfahrbarkeit. »Der historische Index der Bilder sagt nämlich nicht nur, daß sie einer bestimmten Zeit angehören, er sagt vor allem, daß sie erst in einer bestimmten Zeit zur Lesbarkeit kommen.« (*Konvolut N*, V 577) Benjamins Theorie der Übersetzung richtet sich an die unübersetzbaren Charaktere des geistigen Wesens, denen in intentionlosen Gesten ein sprachlicher Ausdruck zukommen würde. Das Sinnliche des Tons aber ist den Dingen entzogen, was nicht heißen soll, dass sich ihre Ausdehnung nicht musisch vollzieht. Diese versteckten, will sagen, unübersetzbaren Potentiale werden vom frühen Benjamin als die Magie der (Sprach)Materie benannt, die es zu übersetzen gilt. Momente der Wertschätzung darstellend zu traktieren ist die zu stellende, die gestellte Aufgabe.

²⁵² NANCY, *Corpus*, a.a.O., S. 114.

Der Empfang des Namens in der Spontaneität²⁵³ des Ereignisses und die daraus folgende lautliche Entsprechung ist eine genuin menschliche Aufgabe, die im Paradies »vollkommend erkennend gewesen sei« (*Über Sprache überhaupt*, II 152). Erst in der Vertreibung aus dem Paradies stieg der Mensch aus der Natürlichkeit der Namen aus und in die Pluralität der Sprache ein. Die Vielfalt der Möglichkeiten sprachlicher Darstellung, das Malen im Laut, ist nur den Menschen vorbehalten, die erst durch den Fall aus dem Paradies notwendig wurde, hat es doch davor gar keine Scheidungen der Unmittelbarkeit im offenbarenden Stand der paradiesischen Gemeinschaft gegeben. Die paradiesische Sprache drückte sich rein im Namen aus und muss eine absolut Offenbarte, im wörtlichen Sinne dieses Extrems gewesen sein. »In diesem Sinne sind die sieben Tage der Schöpfung ein einziges Übersetzerwerk gewesen. Adam, der erste *buchstäbliche* Übersetzer, krönt das göttliche Werk, indem er es am siebten Tage benennt.«²⁵⁴ Mit der Sprachverwirrung und daraus resultierend den unzähligen Sprachen setzte die Überbenennung, »als tiefster sprachlicher Grund aller Traurigkeit und (vom Ding aus betrachtet) allen Verstummens« (*Über Sprache überhaupt*, II 155) der Körper ein. Die stummen Körper »können sich nur durch eine mehr oder minder stoffliche Gemeinschaft einander mitteilen. Diese Gemeinschaft ist unmittelbar und unendlich wie die jeder sprachlichen Mitteilung; sie ist magisch (denn es gibt auch die Magie der Materie). Das Unvergleichliche der menschlichen Sprache ist, daß ihre magische Gemeinschaft mit den Dingen immateriell und rein geistig ist, und dafür ist der Laut das Symbol.« (*Über Sprache überhaupt*, II 147)

Der Terminus der Übersetzung wird zum Inbegriff der Sprachbewegung in Benjamins Sprachtheorie, die demzufolge jegliche Bewe-

²⁵³ Zur Spontaneität vgl. weiterführend ein Fragment Benjamins: »Die Spontaneität des Ich ist durchaus zu unterscheiden von der Freiheit des Individuums. Die Frage nach der Willensfreiheit wird häufig und fälschlich auch auf die Spontaneität bezogen, so daß es also auch eine Frage nach der Freiheit der Denkakte oder der bloßen leiblichen Aktionen gebe. Eine solche gibt es aber nicht. *Frei* kann das Individuum nur in Beziehung auf seine Handlungen gedacht werden. Die Frage nach der Spontaneität des *Ich* gehört in einen andern (biologischen??) Zusammenhang.« (*Spontaneität*, VI 55)

²⁵⁴ WOHLFARTH, *Das Medium der Übersetzung*, a.a.O., S. 93.

gung im Raum als Übersetzungsgeschehen versteht. »So gesehen gibt es nichts zwischen Himmel und Erde, was *nicht* Übersetzung wäre.«²⁵⁵ Da der Übersetzung ein streng innerweltliches Wesen eigen ist, könnte man in diesem Sinne auch Heideggers »In-der-Welt-Sein« mit Benjamin zu »In-der-Übersetzung-Sein« übersetzen. »Die Übersetzung soll, so ließe sich im Benjaminschen Sinne ergänzen, *paradeigma* im ursprünglichen Sinne des griechischen Wortes, nämlich Leitbild oder Anleitung für das Denken der Sprache im Allgemeinen sein.«²⁵⁶ Der bei Benjamin so prominent vertretene Begriff der Übersetzung ist der Sprachphilosophie Johann Georg Hamanns²⁵⁷ entlehnt, die im Besonderen in seinem Werk *Aesthetica in nuce* von 1760 zum Vorschein kommt. »Es ist notwendig, den Begriff der Übersetzung in der tiefsten Schicht der Sprachtheorie zu begründen, denn er ist viel zu weitrangig und gewaltig, um in irgendeiner Hinsicht nachträglich, wie bisweilen gemeint wird, abgehandelt werden zu können.« (*Über Sprache überhaupt*, II 151) Jede Wahrnehmung, die erfahren wird, ist eine übersetzte und im selben Moment nicht mehr der originale Körper, sondern Entsprechung seines sprachlichen Wesens. Jedwede Übersetzung ist ein Akt der Alteration²⁵⁸, in der eine Veränderung einsetzt und die Übersetzung mit dem Original womöglich bricht, ohne ihre Bedeutung und Beziehung zu verlieren. Jener der die Metamorphose der Sprache wahrzunehmen im Stande ist,

²⁵⁵ WOHLFARTH, *Das Medium der Übersetzung*, a.a.O., S. 92.

²⁵⁶ HIRSCH, ALFRED 2006, »Die Aufgabe des Übersetzers«, in: *Benjamin-Handbuch, Leben-Werk-Wirkung* (Hg. Burkhardt Lindner), Stuttgart: J.B. Metzler, S. 609-625, S. 610.

²⁵⁷ Vgl. dazu Hamann: »Reden ist übersetzen – aus einer Engelsprache in die Menschengsprache, das heist, Gedanken in Worte, – Sachen in Namen, – Bilder in Zeichen; die poetische oder kyriologisch, historisch, oder symbolisch oder hieroglyphisch – – und philosophisch oder charakteristisch seyn können.« (HAMANN, *Schriften zur Sprache*, a.a.O., S. 109)

²⁵⁸ Vgl. dazu Ulrich Welbers Ausführungen zu einer Reisebeschreibung Benjamins über Italien: »Sehr schüchtern bringt man zuerst das Wort: pagare über die Lippen. Eine Sprache, die man nicht einigermaßen beherrscht, zu sprechen, klingt unnatürlich und fast lügnerisch für den Menschen selbst. Auf dem Rückweg kauften wir Kirschen, wobei wir dann zum ersten Male im Gewicht betrogen wurden.« (*Meine Reise in Italien Pfingsten 1912*, VI 256) – »Es ist also eine große Sprachbeherrschung durchaus wichtig, die Alterität der Sprachen zu verstehen und sich durch Erlernen so anzueignen, dass die Wahrheit in ihnen, und nicht ihr trügerischer Schein, zum Vorschein kommt. Übersetzung kann Betrug sein, weil Sprache Betrug sein kann.« (WELBERS, *Sprachpassagen*, a.a.O., S. 377)

dem sich ihre feinen Momente übersetzen, ist in der Sprache und besitzt die Fähigkeit sich in ihr zu bewegen. Die Sprache entspricht dem Körper nur und ist wie jede Übersetzung, auch die konkrete zwischen zwei Sprachen, ein vorläufiger Körper, da ein endgültiger den Menschen versagt bleibt. Da die Sprache sich als Übersetzung kontinuierlich wandelt, setzt sie keine letztgültigen Setzungen fest und kann aus diesem Grund lediglich als eine Bewegung gedacht werden.²⁵⁹ Vollendet und am Ende *rein* wäre sie nur im Anfang – »Ursprung ist das Ziel« (*Über den Begriff der Geschichte*, II 701) –, in der adamitischen Sprache, wo noch die Übersetzung als Offenbarung in den paradiesischen Sphären Gotteswort niedergelegt war. Dies in letzter Konsequenz anzustreben gilt es zu vermeiden, wäre eine Wiederbelebung nur, falls überhaupt möglich, eine schlechte Restitution und nicht der unmittelbare Zustand, weil sich das Original ebenso wandelt und in der Geschichte befindet und gewissermaßen die Übersetzung Geschichte überhaupt mit dem Sündenfall erst konstituiert hat. »Die Übersetzung ist die Geschichte der Sprache, und diese Geschichte ihre Apokalypse.«²⁶⁰

Das Wort Gottes verkörpert theoretisch, wie das Original ebenfalls, die reine Form als Grenze der Grenze und findet sich in nuce in jedem Körper, als des Wortes letzte Entfaltung, verwirklicht und lässt sich in kreativen Übersetzungen zum Vorschein bringen. Sowohl das Wort Gottes, die »reine Sprache« als auch das Original sind im Kantschen Sinne »regulative Ideen«, deren Wesen wir theoretisch abstrahieren, obwohl sie sich nie vollständig innerweltlich verwirklicht haben, sondern im Modus des Kommenden, und vermutlich nie Ankommenden, begriffen und bis ans Ende der Geschichte aufgegeben sind. Frei nach diesem Verständnis erscheint auch nie, sondern höchstens scheint, ein Kunstkörper perfekt oder abgeschlossen und bleibt deshalb auch im Wandel begriffen, ohne aber sein »Ideal« im

²⁵⁹ Zum Naturell der Sprache als immerfort währende Veränderung siehe das Bruchstück *Flagge – – Auf Halbmast* aus der *Einbahnstraße*: »Stirbt ein sehr nahestehender Mensch uns dahin, so ist in den Entwicklungen der nächsten Monate etwas, wovon wir zu bemerken glauben, daß – so gern wir es mit ihm geteilt hätten – nur durch sein Fernsein es sich entfalten konnte. Wir grüßen ihn zuletzt in einer Sprache, die er schon nicht mehr versteht.« (*Einbahnstraße*, IV 94)

²⁶⁰ HAMACHER, WERNER 2001, *Intensive Sprachen*, in: *Übersetzen: Walter Benjamin* (Hg. Christian L. Hart Nibbrig), Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 174-235, S. 185.

Sinne »der neukantianischen Lehre«, wie Benjamin in Anmerkungen zu seinen *Geschichtsphilosophischen Thesen* notiert, »als eine ›unendliche Aufgabe‹« (*Anmerkungen zu Über den Begriff der Geschichte*, I 1231) zu definieren. Und obwohl Kunstwerke keinen abgeschlossen, letztgültigen Charakter wie das Wort Gottes aufweisen können, jenes also nicht restlos rezitieren, sind sie doch absolut anwesend und deshalb nicht als unendliche, sondern als stets aufs Neue – in der Auseinandersetzung – zu stellende Aufgabe vorliegend. Vielmehr ist die lustvolle Komponente der Übersetzung nicht auf ein Ziel und eine metaphysische Letztbegründung hin ausgerichtet, die mit dem Ende der Geschichte eine absolute Seins-Negation darstellen würde, sondern steht radikal im Kontrast hierzu und ist womöglich vergleichbar mit Benjamins Verständnis der Philologie: »Vollkommenheit statt Vollendung, gewährleistetes Verlöschen der Moralität (ohne ihr Feuer auszutreten).« (*An Gerhom Scholem* 14.2.1921, GB II 137) Die ständige Verwandlung der Aufgabe in der Verwirklichung, die im »Umweg« vollzogen wird, ist gerade selbst ihr lustvoller Moment, obwohl in dieser ständigen Verzögerung auch ein unbefriedigtes und ständig aufs neue entfacht Begehren – nach Übersetzung – mitschwingt. »Das Labyrinth ist die Heimat des Zögernden. Der Weg dessen, der sich scheut ans Ziel zu gelangen, wird leicht ein Labyrinth zeichnen. So tut es der Trieb in den Episoden, die seiner Befriedigung vorangehen.« (*Zentralpark* <17>, I 668-669) Ihnen ist keine Wahrheit im Sinne Platons eigen, die a priori und demzufolge geschichtslos wäre²⁶¹ und nach Gottfried Keller »nicht davon laufen« (*Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker*, II 468) könnte, sondern diese wird nur im absoluten Nu, im »Jetzt einer bestimmten Erkennbarkeit« (*Konvolut N*, V 578) lesbar. »In ihm ist die Wahrheit mit Zeit bis zum Zerspringen geladen. (Dies Zerspringen, nichts anderes, ist der Tod der Intentio, der also mit der Geburt

²⁶¹ Vgl. dazu ein Fragment aus der *Passagenarbeit*, in der die ewige Wahrheit weniger in einem Platonschen Sinne als in der Proustschen Rüsch existiert: »Entschiedene Abkehr vom Begriff der ›zeitlosen Wahrheit‹ ist am Platz. Doch Wahrheit ist nicht – wie der Marxismus es behauptet – nur eine zeitliche Funktion des Erkennens sondern an einem Zeitkern, welcher im Erkannten und Erkennenden zugleich steckt, gebunden. Das ist so wahr, daß das Ewige jedenfalls eher eine Rüsch am Kleid ist als eine Idee.« (*Konvolut N*, V 578)

der echten historischen Zeit, der Zeit der Wahrheit, zusammenfällt.)« (Konvolut N, V 578) Der Wahrheit zeitigt ein ausgewiesenen prozessualen Charakter.²⁶²

Mit dem Aufstellen des Turms zu Babel²⁶³ einhergehend diagnostiziert Jacques Derrida, in Anlehnung an Benjamin, ein Ausstellen der Unvollkommenheit – »die Unmöglichkeit des Vollendens«²⁶⁴. Eine genuin geschichtliche Ausstellung, die der vorgeschichtliche, paradiesische Zustand nicht gekannt hat und deren absolute Negierung nur im messianischen wieder zu erlangen wäre. Übersetzungen sind Formen, sinnliche Gebilde aus Zeichen, die sich immer als defizitär erweisen, da sie nicht dem Wort Gottes gleichen, sich aber auch nicht im Transport von Bedeutungen erschöpfen. In Benjamins messianischen Verständnis jedoch könnte man das Wort »vorläufig« hinzufügen, weil gerade im Ritualen, in einer mimetischen Annäherung, dem, wenn auch nur im Modus absoluter Gegenwart in der »Jetztzeit«, entsprochen werden soll.²⁶⁵ Aufgegeben wird nicht eine »vage Nachbildung« des Zu-Übersetzenden, Merkmal einer schlechten Übersetzung, sondern eine mimetische Entsprechung des monadi-

²⁶² Vgl. dazu die fünfte *geschichtsphilosophische These*: »Das wahre Bild der Vergangenheit *huscht* vorbei. Nur als Bild, das auf Nimmerwiedersehen im Augenblick seiner Erkennbarkeit eben aufblitzt, ist die Vergangenheit festzuhalten. ›Die Wahrheit wird uns nicht davonlaufen‹ – dieses Wort, das von Gottfried Keller stammt, bezeichnet im Geschichtsbild des Historismus genau die Stelle, an der es vom historischen Materialismus durchschlagen wird. Denn es ist ein unwiederbringliches Bild der Vergangenheit, das mit jeder Gegenwart zu verschwinden droht, die sich nicht als in ihm gemeint erkannte.« (*Über den Begriff der Geschichte*, II 695)

²⁶³ Vgl. dazu: »In einer Sprache, innerhalb deren es möglich war, den Eigennamen Babel(s) mit ›Verwechslung‹ oder Verwirrung‹ zu übersetzen – und zwar aufgrund einer Verwirrung und Verwechslung. Als Eigenname müßte der Eigenname Babel unübersetzbar sein; [...]« (DERRIDA, JACQUES 1997, *Babylonische Türme. Wege, Umwege, Abwege*, in: *Übersetzung und Dekonstruktion* (Hg. Alfred Hirsch), Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 119-165, S. 120)

²⁶⁴ DERRIDA, *Babylonische Türme. Wege, Umwege, Abwege*, a.a.O., S. 119.

²⁶⁵ Das Übersetzungsgeschehen als angestrebte Schlichtung wie Erlösung der Sprachverwirrung, ist für Irving Wolfarth »Theologie in nuce« (WOHLFARTH, *Das Medium der Übersetzung*, a.a.O., S. 92) und noch zurückhaltender im *Sprachessay*, das Wesen, welches »die Welt im Innersten zusammenhält« (WOHLFARTH, *Das Medium der Übersetzung*, a.a.O., S. 93). Dem nicht unähnlich bildet, in der Interpretation Jacques Derridas, »eine ›Versöhnung‹ den Horizont des Essays« (DERRIDA, *Babylonische Türme. Wege, Umwege, Abwege*, a.a.O., S. 131). »Alle höhere Sprache ist«, nach Benjamin hier im *Sprachaufsatz*, »Übersetzung der niederen, bis in der letzten Klarheit sich das Wort Gottes entfaltet, das die Einheit dieser Sprachbewegung ist.« (*Über Sprache überhaupt*, II 157)

schen Charakters des Körpers, der dem konkreten Körper sein sprachliches Wesen hinzufügt. Es gilt dem tiefgreifenden Ausdruck des Zu-Übersetzenden in Sprache einzudrücken, ihm in einer unsinnlichen Verwandtschaft zu entsprechen. Wenn also Benjamin schreibt, dass jede Übersetzung ihrem Original ihr Dasein verdankt, zeigt sich hiermit nur, dass jede Wahrnehmung an etwas Vorhergegangenes gebunden ist. Sonach existiert eine Provokation, die in ihrer Präsenz eine Übersetzung einfordert. »Das Original ist nur deshalb – und also nur halb – Original, weil es, ursprünglich über sich selbst hinausdeutend, sich selbst schon verlassen hat. Es ist Original, und also ursprünglich, nur weil es auf dem Sprung in seine Übersetzung ist.«²⁶⁶ Eine Übersetzung, eine Nachreife erlangt nur der, der Andere in Ver-Antwortung nimmt. Übersetzt werden kann nur, wovon man angesprochen wird, was ansprechend ist. Eine Antwort ist ein Ausspruch auf eine Erfahrung, die mich anspricht und mir vor den Augen liegt. Die räumliche Dimension eines vor Augenliegen, als ganz nahe gegenüberstehen, findet sich in der lateinischen Präposition von *ante* (temporal: vor; lokal: vor, als Ort, aber mit dem Gesicht zugewendet²⁶⁷) in der Antwort wieder und bringt eine ungemeine Unmittelbarkeit der Sprache zur Sprache, die in jeder Antwort geborgen ist. Die Antwort reagiert nicht ausschließlich auf ein ihr zeitlich Vorhergegangenes, sondern ebenso räumlich Vorliegendes. Die Antwort ist selbst wiederum – laut Heidegger – nur der Aufbruch in eine Verantwortung.²⁶⁸ Emmanuel Lévinas Konzeption des Antlitz (*visage*)²⁶⁹ ist tief der Antwort und demnach der Ver-Antwortung verpflichtet – nicht zufällig steuert Lévinas entscheidende Impulse zum

²⁶⁶ HAMACHER, *Intensive Sprachen*, a.a.O., S. 183.

²⁶⁷ Das lateinische Sprichwort »Hannibal ante portas« unterstreicht diese räumliche Position, den lokalen Ort in unmittelbarer Nähe zu den Toren Roms – obwohl Hannibal sich dort nie aufgehalten hat – in Abgrenzung zu »Hannibal ad portas«, welches eine Intension, eine Richtung auf etwas beschreibt.

²⁶⁸ Vgl. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik*, a.a.O., S. 44.

²⁶⁹ Die Erfahrung des Anderen, ohne eine Motivation a priori, vollzieht sich, im Nahverhältnis in der vollständigen Hingabe des Antlitzes, wenn man »nicht einmal seine Augenfarbe zu bemerken« (LÉVINAS, *Ethik und Unendliches*, a.a.O., S. 64) scheint. »Das Antlitz ist Bedeutung, und zwar Bedeutung ohne Kontext.« (LÉVINAS, *Ethik und Unendliches*, a.a.O., S. 65) Was nicht heißen soll, dass der Andere nicht eine Person in einem Kontext sein kann, das Antlitz aber ist Sinn für sich allein.

Ethikdiskurs bei.²⁷⁰ Benjamin weist in diesem Zusammenhang explizit auf den Sachverhalt hin, dass dieser Anspruch, der eine Übersetzung provoziert, nicht zwingend an den Menschen, an die menschliche Erinnerung gebunden ist. »So dürfte von einem unvergeßlichen Leben oder Augenblick gesprochen werden, auch wenn alle Menschen sie vergessen hätten.« (*Die Aufgabe des Übersetzers*, IV 10)²⁷¹ In der Forderung nämlich die Körper nicht zu vergessen, ist ihnen in ihrer Übersetzbarkeit, nicht im Reiche der Menschen, sondern in Gott und »auf ein Gedenken Gottes« (*Die Aufgabe des Übersetzers*, IV 10) gegeben.²⁷² Gerade deshalb bedarf es – trotz ihrer prinzipiellen Unmöglichkeit – einer Übersetzung, selbst wenn diese für den Menschen nicht Ins-Werk-setzbar wäre, da die restlosen Potentiale einer Übersetzbarkeit sich nur in der »reinen Sprache« wiederfinden, die postparadiesisch im Akt der Übersetzung selbst erst in Nuancen konstituiert und verwirklicht wird. Demzufolge ist Alles und eigentlich Nichts, weil sich streng genommen alles seit dem Sündenfall als unübersetzbar erweist, zu übersetzen, weil erst in Übersetzungen die Sprache von ihrem bloßen Zeichencharakter gereinigt und der »reinen Sprache« ähnlich werden kann. Der Akt der Übersetzung besitzt die Kraft sich der »reinen Sprache« mimetisch anzunähern und sie, in seltenen Momenten innerweltlich zu realisieren. Hier wird wieder auf das zu übersetzende monadische Wesen verwiesen, welches, wie für die Monade wesenhaft, nicht einfach

²⁷⁰ Siehe weiterführend zur Beziehung Benjamins und Lévinas' ethischen Fragestellungen: HIRSCH, ALFRED 1997, *Die geschuldete Übersetzung. Von der ethischen Grundlosigkeit des Übersetzens*, in: *Übersetzung und Dekonstruktion* (Hg. Alfred Hirsch), Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 397-428.

²⁷¹ Vgl. hierzu: »Es ist das Leben, das ohne Denkmal und ohne Andenken, ja vielleicht ohne Zeugnis unvergessen sein müßte. Es kann nicht vergessen werden. Dies Leben bleibt gleichsam ohne Gefäß und Form das unvergängliche. Und ›unvergeßlich‹ sagt seinem Sinn nach mehr als daß wir es nicht vergessen können; es deutet auf etwas im Wesen des Unvergeßlichen selbst, wodurch es unvergeßlich ist.« (»*Der Idiot*« von Dostojewskij, II 239)

²⁷² Vgl. hierzu: »[...] mit Hilfe der kleinsten Paronomasie wird ›ein Gedenken Gottes‹ zu Benjamins ›Eingedenken‹. Es erscheint in seinem Aufsatz *Der Erzähler*. (Es erscheint auch in seinem Proust-Aufsatz und bekanntlich in der letzten These – Anhang, B – von *Über den Begriff der Geschichte*.)« (BAHTI, TIMOTHY 2001, »*Das Unvergeßliche geht auf...*«, *Das Umschreiben des Übersetzens*, in: *Übersetzen: Walter Benjamin* (Hg. Christian L. Hart Nibbrig), Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 353-366, S. 356)

verschwindet, sondern beinahe nur metaphysisch annulliert werden kann und aus diesem Grund an- und ausrufbar bleibt. Sowohl Übersetzung als auch Sprache sind grundsätzlich nicht durch den Menschen bedingt und verschließen sich einer menschlichen Intentionalität, weil sie konstitutiv erst menschliche Intention ermöglichen. In der bloßen Restriktion verbleibt der Mensch in seiner Intentionalität, weil er sich nicht den Gefahren der Sprache aussetzt, die Gestaltung überhaupt entstehen lassen. Die Sprache ist nach de Man »vielleicht überhaupt nicht von Menschen geschaffen. [...] Wenn Sprache nicht notwendig menschlich ist – wenn wir dem Gesetz gehorchen, wenn wir unsere Funktion innerhalb der Sprache finden –, kann es keine Absicht geben; es mag eine Bedeutungsabsicht geben, aber in der rein formalen Weise, in der wir Sprache unabhängig vom Sinn oder der Bedeutung benutzen, gibt es keine Absichtlichkeit.«²⁷³ Diese im *Sprachessay* niedergelegte These, findet sich im *Übersetzeraufsatz* in gleicher Weise wieder, ist aber in der sprachphilosophischen Frühschrift expliziter festgemacht. Aus diesem Kontext heraus kann auch de Mans »vielleicht« dezidiert entfernt werden, weil es unendlich viele Sprachen, sprich Dichteverhältnisse in der Sprache gibt und »nichts ohne Sprache ist« (*Nachträge zu den Anmerkungen Über Sprache überhaupt*, VII 789).

In der Übersetzung des stummen, sprachlichen Wesens der Körper in das Lauthafte verwandelt sich das Stillschweigende in phonetische Sprache. Dass schlichtweg ihre schweigende, gestische Präsenz auch eine sprachliche Mitteilung darstellt, ist vielleicht das grundlegende Verständnis der Benjaminschen Sprachphilosophie.²⁷⁴ In einem Gespräch befinden wir uns zuallererst im stillschweigenden Anspruch der Körper, denen wir entsprechend antworten, ist doch

²⁷³ DE MAN, PAUL 1997, *Schlußfolgerungen: Walter Benjamins*, in: *Übersetzung und Dekonstruktion* (Hg. Alfred Hirsch), Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 182-230, S. 201.

²⁷⁴ Ganz im Sinne Hölderlins Hymne *Friedensfeier*: »Daß, wenn die Stille kehrt, auch eine Sprache sei.«

gerade Sprache immer auch wiederkehrende Stille.²⁷⁵ Da diese schweigenden Momente ebenso Sprache und demzufolge Mitteilung bedeuten, vollziehen sie sich in der Übersetzung. Im Augenblick des Vernehmens im Namen drängt sich zugleich das Namenlose, das Nicht-Mittelbare auf und zeigt in jedem Sprechen seine defizitäre Seite, obwohl in jedem Sprechen im Namen auch über das Namenlose, die »reine Sprache« mitgesprochen wird.²⁷⁶ »Es ist nämlich Sprache in jedem Falle nicht allein Mitteilung des Mittelbaren, sondern zugleich Symbol des Nicht-Mittelbaren.« (*Über Sprache überhaupt*, II 156) Gerade weil, wie schon erwähnt, nicht alles ausgesprochen werden kann, kommt in der ästhetischen Erfahrung ein Aufzeigen, als eine Form von Reflexion, ins Spiel, weil nicht alles primär in einen sprachlich veräußerten Diskurs eingespeist werden kann.²⁷⁷ Das Nicht-Mittelbare, vom restriktiv prädikativen Sinn befreite Ästhetische in der Sprache, in einer nicht instrumentellen Weise

²⁷⁵ Vgl. dazu Benjamins Ausführungen über den symbolischen Charakter des Gesprächs, der in der Stille und nicht im Geschwätz offenbar wird: »Das Gespräch strebt zum Schweigen und der Hörende ist eher der Schweigende. Sinn empfängt der Sprechende von ihm, der Schweigende ist die ungefaßte Quelle des Sinns. Das Gespräch hebt Worte zu ihm als die Fassenden, die Krüge. Der Sprechende senkt die Erinnerung seiner Kraft in Worte und sucht Formen, in denen der Hörende sich offenbart. Denn der Sprechende spricht um sich bekehren zu lassen. Er versteht den Hörenden trotz seiner eigenen Worte: daß einer ihm gegenüber ist, dessen Züge unauslöschlich ernst und gut sind, während der Sprechende die Sprache lästert.

Aber mag er auch eine leere Vergangenheit orgiastisch beleben, der Hörende versteht nicht Worte sondern Schweigen des Gegenwärtigen. Denn der Sprechende ist trotz der Seelenflucht und Wortleerheit gegenwärtig, sein Gesicht ist dem Hörenden offen und die Bemühungen der Lippen sind sichtbar. Der Hörende hält die wahre Sprache in Bereitschaft, in ihm gehen die Worte ein und er zugleich sieht den Sprecher.« (*Metaphysik der Jugend*, II 91-92)

²⁷⁶ Vgl. dazu: »Benjamin zielt auf einen Bereich, in dem die Erfahrbarkeit und Darstellbarkeit die passivisch-aktivische Dualität profanen Hörens und Sprechens transzendieren. Dieser Bezirk ist ein Zwischenreich, in dem Sprache vor ihrem Erscheinen in der Welt entsteht und vergeht oder – in einem traditionelleren philosophischen Diskurs – transzendente Bedingungen ihres faktischen Erscheinens ist.« (HIRSCH, »Die Aufgabe des Übersetzers«, a.a.O., S. 611)

²⁷⁷ Vgl. hierzu: »Was gezeigt werden kann, kann nicht gesagt werden.« (WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, a.a.O., 4.1212) Und dazu Benjamin: »Ich habe nichts zu sagen. Nur zu zeigen.« (*Konvolut N*, V 574) Siehe weiterführend zur Beziehung Benjamins und Wittgensteins: GABRIELLI, PAOLO 2004, *Sinn und Bild bei Wittgenstein und Benjamin*, Bern: Peter Lang; SCHÖTTKER, DETLEV 2008, *Benjamin liest Wittgenstein. Zur sprachphilosophischen Vorgeschichte des Positivismusstreits*, in: *Benjamin – Studien 1* (Hg. Uwe Steiner), München: Wilhelm Fink.

auszudrücken, wird zur Aufgabe der in Sprache Stattfindenden, also allem Seienden. Damit wird die Offenheit jeglicher Erfahrung, wie ihre Differenzierung zwischen zwei Texten verschiedener Nationalsprachen angesprochen.

Jeder Text, hier in der Weite Derrida's Charakterisierung zu verstehen, benötigt einen Imperativ für seine weitere Entfaltung, der solch eine ins Leben ruft. »Im ›Über‹ von ›Übersetzung‹ und von ›Überleben‹ schwingt daher zugleich auch die Ahnung einer *décadence*, einer Überkommenheit und eines Zu-Spät, aber auch und zugleich der plurale und dezentrale Aufbruch eines Neuen und eines Neubeginns mit.«²⁷⁸ Was den Wesen wesenhaft und nicht wesentlich, also prädikativ ist, äußert sich in ihren Übersetzungen und kommt in ihnen in gereinigter sowie prägnanter Form zum Vorschein. In der präzisen begrifflichen Definition offenbart sich das Original als absolut singulär und ist demnach nur als Wort Gottes artikuliert, alles danach kommende ist dessen Übersetzung. Theoretisch gesprochen lässt sich seit dem Sündenfall nur eine reine Verkörperung des Wortes innerweltlich auffinden, nämlich das Wort wortwörtlich, zumindest hypothetisch in den Wörtern des Al-Qur'ān²⁷⁹. Ist doch der Textkörper des Al-Qur'ān der Körper Gottes²⁸⁰, Text und Wort Allāhs, und nicht

²⁷⁸ HIRSCH, »Die Aufgabe des Übersetzers«, a.a.O., S. 612.

²⁷⁹ Im Februar des Jahres 610 n. Chr., im Monat Ramadān, dem neunten Monats des Mondjahres, offenbarte sich in der »Lailatu-l-qadr« (»Nacht der Macht und Bestimmung«) das Wort Gottes dem Propheten Muhammad. In wie weit wirklich, und selbst von islamisch gläubiger Seite nicht immer widerspruchslös hingenommen, der Al-Qur'ān »unerschaffenes Wort Gottes« ist, soll hier nicht weiter von Interesse sein.

²⁸⁰ Die absolute Erfahrung der Dichte im Wort Gottes führt im Gebet der islamischen Tradition bei den Schiiten zu physischen Reaktionen, in denen die Al-Qur'ān Rezitierenden in Schreikrämpfe ausbrechen und sich rituell, im Takt auf Rücken und Brust schlagen. Es manifestiert sich die Kreativität in der Ekstase, im aus-sich-heraustreten. Man könnte so weit gehen und in diesen Reaktionen eine Kompensation der Radikalität Gotteswortes sehen, welches sich nicht so einfach erfahrbar machen lässt, sondern in seiner Brisanz gerade eben höchst gefährlich sich gebärdet. Benjamin schreibt dem nicht unverwandt in jungen Jahren: »Im Genie spricht Gott und lauscht dem Widerspruch der Sprache. [...] Das Gespräch des Genius ist aber Gebet. Im Sprechen fallen die Worte von ihm nieder wie Mäntel. Die Worte des Genius machen nackt, und sind Hüllen, in die der Lauschende sich gekleidet fühlt. Wer lauscht ist die Vergangenheit des großen Sprechers, sein Gegenstand und seine tote Kraft. Der sprechende Genius ist stiller als der Lauschende, wie der Betende stiller ist als Gott.« (*Metaphysik der Jugend*, II 93)

wie z.B. in der Bibel »nur« Übersetzung, vielmehr dessen menschliches Zeugnis. Im Textwald der Bibel entsprechen viele Sprecher dem Wort, Gott aber waltet in ihr nur übersetzt. Nicht ohne Grund wird in jeder Einleitung einer Al-Qurʿān-Übertragung dezidiert darauf hingewiesen, dass der Text eigentlich nicht übersetzbar ist und hier, in strengen Sinne, eine Lästerung am Wort Allāhs begangen wurde. Für Benjamin besitzt der heilige Text der Bibel eine ganz andere – in seiner Sinnfreiheit, um nicht Sinnlosigkeit zu sagen – Qualität, denn »wo der Text unmittelbar, ohne vermittelnden Sinn, in seiner Wörtlichkeit der wahren Sprache, der Wahrheit oder der Lehre angehört, ist er übersetzbar schlechthin« (*Die Aufgabe des Übersetzers*, IV 21). Die Bibel wird wegen ihres virtuellen Charakters, der ihr zwischen den Zeilen inne ist, im Gestus der »Wörtlichkeit und Freiheit« (*Die Aufgabe des Übersetzers*, IV 21) zur Übersetzbarkeit par excellence. »Die Interlinearversion des heiligen Textes ist das Urbild oder Ideal aller Übersetzung.« (*Die Aufgabe des Übersetzers*, IV 21) In ihrer Sinnlosigkeit, im Nicht-Sinn wird die Bibel annähernd zu dem was Benjamin als »reine Sprache« zu fassen versucht. »Er ist der absolute Text, weil er in seinem Sich-Ereignen nichts mitteilt, nichts sagt, was außerhalb des Ereignisses sinnvoll wäre oder Sinn machte. Das Ereignis vermischt und deckt sich vollkommen mit einer Sprachhandlung – etwa mit der Prophezeiung. Es ist buchstäblich die Wörtlichkeit seiner Sprache, ›reine Sprache‹.«²⁸¹ Das theoretische, weltlose Original aber ist nicht zu übersetzen, es sperrt sich einer Überführung und in der gleichen Weise wie sich das Wort Gottes nicht übersetzen lässt, ist es ebenso nicht möglich den Eigennamen

²⁸¹ DERRIDA, *Babylonische Türme. Wege, Umwege, Abwege*, a.a.O., S. 162.

zu übersetzen.²⁸² Da das Original immer an einen Eigennamen gekoppelt ist, kann es nicht übersetzt werden. Streng theoretisch wird demzufolge auch Nichts übersetzbar, weil jeder Text, wie jeder Körper in seinem singulären Auftreten im Raum, nicht übertragbar ist, dem nicht ident entsprochen werden kann. Aber was sich nicht übersetzen lässt, ist eben »nur« diese Singularität, der Eigenname. Abseits dessen weist sich ein Jegliches als Übersetzung aus. Das Original existiert nur theoretisch, in der Rückbesinnung als diskursives Element von der Übersetzung her. Zum Original wird der Körper erst erhoben, wenn sein Mangel in einer Übersetzung in einen neuen sprachlichen Körper überführt und vom Sinn gereinigt wird.²⁸³ Im Prozess der Übersetzung wird die Sprache eine vollkommenere und reiht sich infolgedessen in die Kette der Originale ein, die auf das Wort Gottes verweisen. Was in der Übersetzung eine Nachreife erlangt und bis dahin selber nur eine solche war, wird post festum zu

²⁸² Vgl. weiterführend: »Gleichwohl könnte jener, der die Sprache der *Genesis* spricht, auf den Effekt des Eigennamens achten und das begriffliche Äquivalent tilgen (im Französischen könnte man als Beispiel den Namen *Pierre* [Peter] anführen, in dem das Wort *pierre* [Stein] getilgt ist: beide Wörter haben zwei vollkommen verschiedene Werte und Funktionen). Man könnte folglich versucht sein, *zunächst* und *an erster Stelle* zu behaupten, daß ein Eigenname im eigentlichen Sinn der Sprache nicht eigentlich angehört: er gehört ihr nicht an, *obwohl und gerade weil* in seinem Heißen oder Rufen ihre Möglichkeit liegt (was wäre eine Sprache ohne die Möglichkeit, aufgrund eines Eigennamens und mit einem Eigennamen – etwas – zu heißen und zu rufen?). Daraus würde aber folgen, daß ein Eigenname sich eigentlich in eine Sprache nur einfügen kann, wenn er sich darin übersetzen läßt, oder anders ausgedrückt: wenn man ihn in der Gestalt seines semantischen Äquivalents *zu deuten* vermag; als Eigenname kann man ihn dann nicht mehr auffassen oder annehmen. [...] In diesem Sinne ist Peter keine *Übersetzung* von Pierre, ebensowenig wie *Londres* eine Übersetzung für London ist u.s.w.« (DERRIDA, *Babylonische Türme. Wege, Umwege, Abwege*, a.a.O., S. 127)

²⁸³ Vgl. dazu: »Das Wesen einer Sprache liegt in ihrer Übersetzbarkeit: in ihr teilt sie nicht ihre Inhalte, sondern ihre Mitteilbarkeit an eine andere Sprache mit. Erst im Hinblick auf seine Übersetzung, als übersetzbarer, wird ein Text zu einem Original – und erst im Hinblick auf die Sprache der Übersetzung wird die Sprache des Originals zu einer Sprache. Nicht von dem her, was eine Sprache bedeutet, sondern von der anderen Sprache her, auf die sie hindeutet, definiert sich ihre Sprachlichkeit.« (HAMACHER, *Intensive Sprachen*, a.a.O., S. 182)

einem Original erhoben.²⁸⁴ Der Akt der Übersetzung reichert die Sprache an und konstituiert ihr geschichtliches Werden. »Anstatt eine Ähnlichkeit mit dem Original anzustreben,« Stephanie Waldow zufolge, »muss die Übersetzung deutlich machen, dass sowohl Original als auch Übersetzung nur Bruchstücke einer bereits vergangenen ›eineindeutigen‹ Sprache sind (*Die Aufgabe des Übersetzers*, IV 18).« In diesem Sinne ist jede »Sprache bereits Übersetzung, da in ihr stets das Bewusstsein der Arbitrarität der Zeichen ruht. Indem die übersetzende Sprache ein Reflexionsmedium für die Zeichenhaftigkeit der Sprache ist, erinnert sie zugleich an das, was sie einmal war: ›reine Sprache‹. Von daher versteht Benjamin seine Übersetzungen nicht als Vermittlungen, sondern als den ›Schulgang der Sprache selbst‹ (*Ankündigung der Zeitschrift: Angelus Novus*, II 243).«²⁸⁵ Das Original ist in der Interpretation Derridas nicht eine »Instanz, die ihre Empfänger und Übersetzer hervorbringt, sondern die, indem sie ein Gesetz aufstellt, solche fordert, erfordert, verlangt oder befiehlt«²⁸⁶. Übersetzungen sind dem Wort Gottes ebenso offensichtlich fremd, wie ihren direkten Vorfahren – Nachfahren des Wortes – denen sie entwachsen, welche die letzten Lösungen des Übersetzungsproblems manifestieren. Übersetzungen bekennen sich in ihrer »unsinnlichen Ähnlichkeit« gewollt wie ungewollt zu ihren Familien, denen sie entsprungen sind und deren letzte Generation sie darstellen. Geschöpfe, beispielsweise der Mensch, die in einer Tradition der Verwandlung stehen, sind monadische Übersetzungen davon, was in ihnen, den Genen ihrer Eltern und Großeltern gewachsen ist. Benjamin zufolge sind solche Strukturen bei Körpern ohne entelechibler Kraft, also eine ohne dem Organismus innewoh-

²⁸⁴ Vgl. dazu: »›Übersetzbarkeit‹ – und nicht schon die Übersetzung – weist als Bedingung der Möglichkeit des Kunstwerkes darauf hin, daß es ein Ins-Werk-Setzen des Originals nur geben kann, wenn dieses bereits in der ursprünglicheren Form eines Über-Setzens oder Fort-Setzens geworden ist und selbst wiederum in diesen Prozeß eingeht und in ihm ›fortlebt‹. Übersetzbarkeit ist also noch nicht ›gegenständlicher Ausdruck‹ einer Form, sondern deren transzendente Bedingung als das Werden des Werkes selbst. ›Übersetzbarkeit‹ ist in der ›Form‹ des Werkes, d.h. seines Werdens begründet.« (HIRSCH, »*Die Aufgabe des Übersetzers*«, a.a.O., S. 612)

²⁸⁵ WALDOW, STEPHANIE 2006, *Der Mythos der reinen Sprache*, Walter Benjamin, Ernst Cassirer, Hans Blumenberg, München: Wilhelm Fink, S. 68.

²⁸⁶ DERRIDA, *Babylonische Türme. Wege, Umwege, Abwege*, a.a.O., S. 136.

nende Vitalität – »nämlich wie die Knospe zur Blüte wird« (*Franz Kafka*, II 420) –, noch weit einfacher nachzuvollziehen. Eine Verwandtschaft äußert sich in tieferen Räumen als rein in der physiognomischen Ähnlichkeit zweier Körper, nach der sie sehr oft mehr unähnlich als ähnlich sind.

»Man geht von der ›Ähnlichkeit‹ aus. Man sucht sich klar zu machen, daß was wir von Ähnlichkeiten wahrnehmen können, etwa in den Gesichtern untereinander, in Architektur und Pflanzenformen, in gewissen Wolkenformen und Hautausschlägen, nur winzige Teilansichten aus einem Kosmos der Ähnlichkeit sind. Man geht weiter und sucht sich klar zu machen, daß diese Ähnlichkeiten nicht nur durch zufällige Vergleiche unsererseits in die Dinge hineingetragen werden sondern daß sie alle – wie die Ähnlichkeit zwischen Eltern und Kindern – Auswirkungen einer eigens in ihnen wirkenden, einer mimetischen Kraft sind. [...] Ganz ohne Zweifel hat z.B. die Antike im Physiognomischen einen weit schärferen mimetischen Sinn gehabt als die heutigen Menschen, die nur noch Gesichts-⟨,⟩ kaum mehr Leibähnlichkeiten erkennen. Man denke ferner daran, wie in der Antike die Physiognomik auf den Tierähnlichkeiten gegründet wurde.«
(*Zur Astrologie*, VI 192-193)

Aufgabe der Philosophie ist es, in Anlehnung an Benjamin, die Genealogie der Körper, ihre geschichtliche Spannung zu deuten, zu durchleuchten und sie ins Licht zu stellen. Ganz im Sinne Benjamins ist Lichten etwas beim Namen nennen. Das Herausreißen aus dem Zusammenhang als Bergung des Zitates ist im Grunde auch nichts anderes als ein Phänomen bei seinem Namen anzusprechen, ihre mimetischen Kräfte freizulegen und Klarheit, d.h. Erkenntnis darzustellen. In diesem Zusammenhang vermerkt Benjamin in seinem Text zu und unter dem Titel *Karl Kraus*: »Aus dem Sprachkreis des Namens, und nur aus ihm, erschließt sich das polemische Grundverfahren von Kraus: das Zitieren. Ein Wort zitieren heißt es beim Namen rufen.« (*Karl Kraus*, II 362)

Benjamin markiert den Grund einer Notwendigkeit der Übersetzung zwischen zwei Sprachen im Ruhm des Originals, obwohl er seine Benennung nicht weiter ausführt. Das mit Ruhm nicht nur die Enge des zu-Ruhme-kommen gemeint ist, also ordinär ge-

sprochen einem Bestseller entspricht, dürfte sich selbst erklären. Der Ruhm ist jegliche Provokation, die es zu übersetzen gilt und eine vorläufig letzte Entfaltung aufruft. In einer späteren Notiz aus dem Kontext der *Passagenarbeit* wird die aus dem Ruhm übersetzte Erkenntnis als »Grundlage der Geschichte überhaupt« betrachtet.²⁸⁷ »Übersetzbarkeit ist Geschichtlichkeit; Übersetzung die einzige, die historische Existenz der Sprachen, denn sie ist die jeweilige singuläre Weise, in denen die Sprache sich als Sprachen für *andere* Sprachen und das heißt, in denen sie sich ihrer Geschichte exponieren.«²⁸⁸

Der implizierte Imperativ des Originals nach seiner Übersetzung ist das grundlegende Begehren nach Fortleben, welches geschichtlichen Wandel bedingt. »Wenn nämlich die Struktur des Originals von der Forderung nach Übersetzung markiert wird, so heißt dies, daß es, indem es das Gesetz diktiert, auch gegenüber dem Übersetzer in ein Schuldverhältnis gerät.«²⁸⁹ Es verschuldet sich, seinem Wesen nach, da es wesenhaft eine Übersetzbarkeit besitzt, die auf ihre Realisierung wartet. Die Übersetzbarkeit ist die Setzung als Schauplatz der Verschuldung. »Das Original ist der erste Schuldner, der erste Bittsteller, es ist das, was zuerst fordert und verlangt, es fängt an mit einem (Ver)Fehlen, einem Ermangelns – es beginnt damit, sich nach der Übersetzung zu sehnen, um das Vermißte zu trauern und zu flehen.«²⁹⁰ Der Turmbau zu Babel – als Urbild der Differenz und Zerstreuung der Zeichen – zeigt sich für die Verschuldung verantwortlich. Jede Übersetzung, somit jedes Sprechen und Schreiben, tritt nach Derrida immer auch in ein Schuldverhältnis ein. Die Verschuldung an der Sprache liegt in ihrer zwanghaften Ausrichtung an einer diskursiven Kommunizierbarkeit der Welt mittels Sprache, die unmittelbare Ausdrücke zu Gunsten eines instrumentellen Missbrauchs aufgegeben hat. Selbst die Sprache an sich verschuldet sich durch den menschlichen Missbrauch und verkommt zu einer Vielzahl der

²⁸⁷ Vgl. dazu die vollständige Notiz: »Geschichtliches ›Verstehen‹ ist grundsätzlich als ein Nachleben des Verstandenen zu fassen und daher ist dasjenige was in der Analyse des ›Nachlebens der Werke‹, des ›Ruhmes‹ erkannt wurde, als die Grundlage der Geschichte überhaupt zu betrachten.« (*Konvolut N*, V 574-575) (Vgl. HAMACHER, *Intensive Sprachen*, a.a.O., S. 186)

²⁸⁸ HAMACHER, *Intensive Sprachen*, a.a.O., S. 186.

²⁸⁹ DERRIDA, *Babylonische Türme. Wege, Umwege, Abwege*, a.a.O., S. 140.

²⁹⁰ Ebd.

Sprachen. Der Schuldner, an dem man sich verschuldet, ist immer Gott höchstpersönlich, die Kreativität an sich, die mit jeder Übersetzung als konstitutives Prinzip vorausgesetzt, aber auch zugleich in der arbiträren Verwendung beschmutzt wird. Die universelle Entsprechung in der Offenbarung wäre nur mehr in einer messianischen Wiederherstellung der adamitischen Sprache möglich, die nicht anzustreben ist. Nur in seltenen Momenten des Ereignens sind wir ausschließlich von der Kreativität geleitet und rezitieren ursprüngliche Kräfte und in Bruchstücken das Wort Gottes. Gerade die Kunst kommt dem paradiesischen Zustand, den Platon im *Phaidros-Dialogs* den »göttlichen Enthusiasmus« nennt, am Nächsten und manifestiert das prinzipielle Wesen der Sprache als einen kreativen Akt der Entsprechung, den Benjamin nicht nur der Kunst vorbehalten sieht. Das Ansinnen Benjamins erschöpft sich nicht in einer Wiederherstellung archaischer Zustände, sondern richtet sich an eine Übersetzung des Unübersetzbaren, ohne zwangsläufig magische Momente restituieren zu müssen, wenn geistige Wesen einen sprachlichen Ausdruck erlangen.

Sobald die Sprache sich im Sündenfall in der Übersetzung nicht mehr restlos offenbarte, wurde sie zu der zeitlichen Komponente schlechthin. Die Übersetzung signalisiert als des Überlebens, des Ruhmes letzte und momentane Perzeption, immer auch den Moment eines kontinuierlichen Wachsen und Werden – die Bewegung von Leben, Geschichte und Sprache. Übersetzungen vermitteln nicht nur, sondern kreieren eine Nachreife der Körper, sprich ihr geschichtliches Wesen. »Die Übersetzung ist das Überleben der Sprache, auf das sie von Anfang an bezogen war und ohne das sie nicht Sprache wäre. So wenig das Leben ohne Überleben, so wenig gibt es Setzung ohne Übersetzung.«²⁹¹ Es überlebt ausschließlich dasjenige, was von einer Generation zur nächsten in Sprache übersetzt wird – seien es nun Ideen, physische Merkmale oder Wertvorstellungen – und im Zuge dessen Fortleben erlangt. Die Beständigkeit von Kunstwerken besitzt eine direkte Parallele zum Reich der lebendigen, organischen Körper, die in jeder Lektüre Nachleben erlangen. Ein Kunstwerk überlebt nicht nur in seiner Präsenz, sondern mindestens

²⁹¹ HAMACHER, *Intensive Sprachen*, a.a.O., S. 184.

ebenso lebendig in seinen Übersetzungen. Übersetzungen vollziehen sich nicht bloß zwischen disparaten Nationalsprachen, sondern bezeichnen jegliche Formen von Einflussnahme und Intertextualität (z.B. Arthur Sapecks und Marcel Duchamps *Mona Lisa* Übersetzung Leonardo da Vincis, dass natürlich selbst eine Übersetzung seines Modells ist). »So wie die Äußerungen des Lebens innigst mit dem Lebendigen zusammenhängen, ohne ihm etwas zu bedeuten, geht die Übersetzung aus dem Original hervor. Zwar nicht aus seinem Leben so sehr denn aus seinem ›Überleben‹.« (*Die Aufgabe des Übersetzers*, IV 10) In der Literaturwissenschaft wird in diesem Zusammenhang von Rezeption und Intertextualität gesprochen, beides Begriffe für Geschehen, die durch Übersetzung konstituiert werden. »Es ist offenbar ein Gesetz der Kultur,« wie Maurice Merleau-Ponty schreibt, »dass sie immer nur auf Umwegen fortschreitet; jede neue Idee, die von jemanden gestiftet wurde, wird zu etwas anderem, als sie ursprünglich bei ihm war. Der Mensch kann kein Erbe von Ideen antreten, ohne sie eben dadurch umzuwandeln, dass er von ihnen Kenntnis nimmt, ohne seine eigene – und immer andere – Seinsweise in sie hineinzulegen.«²⁹² Die hier zitierte Passage veranschaulicht das Übersetzungsgeschehen in Kultur, Welt und Sprache, dessen Methode, ganz im Sinne Benjamins, der »Umweg« (vgl. *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, I 208) und unter anderem mit Derridas »Iterabilität« (lat. *iteratio* »Wiederholung«, sanskrit »anderes«) zu vergleichen ist. »Übersetzung – das Wesentliche der Sprache, die Sprache selbst – ist keine Setzung. Sie ist dasjenige, was jede Setzung und noch jedem Vermögen der Setzung, ob es als Verstand, Anschauungsform oder als produktive Einbildungskraft gedacht wird, vorausgehen muß und eine Beziehung beschreibt. Übersetzung setzt nicht, sie setzt über ... und setzt über jede mögliche Bedeutung und ihren Grund in den Formen der Anschauung und der Selbstbeziehung hinweg.«²⁹³

²⁹² MERLEAU-PONTY, MAURICE 2003, *Das Auge und der Geist, Philosophische Essays*, Hamburg: Meiner, S. 71.

²⁹³ HAMACHER, *Intensive Sprachen*, a.a.O., S. 227.

IX. Die Übersetzung als Verschränkung disparater Einzelsprachen

»Die guten Bücher sind
in einer Art Fremdsprache
geschrieben.«

Marcel Proust, *Gegen
Sainte-Beuve*

Mit der Einschreibung »Nirgends«, an keinem Ort, leitet Benjamin seinen Essay *Die Aufgabe des Übersetzers*²⁹⁴ von 1923 über die Problematik der Übersetzung²⁹⁵ ein und bettet die Sprache einmal mehr in einen genuin räumlichen Text. Sprachgeschehen durchmessenden Räume der Erfahrung und sind nicht in einer bloßen Arbitrarität zu fassen. Benjamins Verständnis weist über eine klassische Auffassung hinweg und widmet sich explizit Pfaden, die sich primär außerhalb einer prädikativen Verwendung befinden und die Aisthesis der Sprachkörper zum eigentlichen Anliegen erklären. In der hier behan-

²⁹⁴ In (Erstausgabe): »Charles Baudelaire, *Tableaux Parisiens* [französisch u. deutsch]. Deutsche Übertragung mit einem Vorwort über die Aufgabe des Übersetzers von Walter Benjamin. – Heidelberg: Verlag von Weißbach 1923« (*Bibliographie der zu Lebzeiten gedruckten Arbeiten*, VII 481)

²⁹⁵ Vgl. hierzu: »Benjamin war selbst ein bedeutender Übersetzer, er hat Baudelaire und Proust, Balzac, Saint-John Perse, Jouhandeau und Aragon ins Deutsche übertragen. Schon der Umfang der Übersetzungspraxis dürfte den Verdacht ausräumen, es handle sich hierbei, gemessen am Werk des Kritiker und Philosophen, um eine bloße Nebentätigkeit von allenfalls peripherem Rang; vielmehr dürften sich umgekehrt manche genuine Einsichten des Kritikers aus seiner Arbeit als Übersetzer herleiten lassen.« (KAULEN, *Rettung und Destruktion*, a.a.O., S. 8)

delten Vorrede zu Benjamins Baudelaire-Übertragungen²⁹⁶ wird der Begriff der Übersetzung in einem engeren Kontext verstanden als noch in seinem *Sprachaufsatz*. In dieser kristallisiert sich, in einer primären Lesart, eine Konzentration auf die konkrete Beziehung zwischen zwei sprachlichen Körpern heraus. Die Übersetzung als Erfahrung via Erkenntnis findet nurmehr zwischen den Zeilen statt. Dementsprechend weist der Essay über die Darstellung einer klassischen Beziehung zweier Nationalsprachen hinaus und schließt unmittelbar an die im *Sprachaufsatz* niedergelegten Überlegungen an. Man könnte sagen, wenn der *Sprachaufsatz* die Sprache im Paradies als Schöpfungsmythos und deren Aufspaltung im Sündenfall beschrieben habe, dass der *Übersetzungssessay* sich auf die Schlichtung der Sprachverwirrung richtet, wie im vorangehenden Kapitel veranschaulicht wurde.²⁹⁷ Der Prozess der Übersetzung reichert die Sprache in einem Moment von Gestaltung an und erhöht sie, wie bereits im *Sprachaufsatz* zu lesen ist: »Das ist also die Übersetzung einer unvollkommenen Sprache in eine vollkommenere, sie kann nicht anders als etwas dazu tun, nämlich die Erkenntnis.« (*Über Sprache überhaupt*, II 151) Solch eine Erkenntnis vollzieht sich erst im sprachlichen Ereignis, welches wiederum die Sprache selbst darstellt, da keine Erkenntnis durch sie gewonnen werden kann. Diese Sicht einer benennenden und erweiternden Sprache steht in einer

²⁹⁶ Über die Qualität seiner Übersetzungen schreibt Benjamin – nicht gerade bescheiden, in Anbracht dessen er seine »Übersetzungen selbstverständlich in Kenntnis der bestehenden Baudelaire Übertragungen unternommen habe« (*An Richard Weissbach 12.10.1923*, GB II 113) – an seinen Verleger Richard Weissbach: »Was dieser Übertragung ihren Platz sichern wird, ist, daß in ihr einerseits das Gebot der Treue, welches der Übersetzer in seiner Vorrede unwiderleglich begründet, gewissenhaft erfüllt, andererseits aber das Poetische überzeugend erfaßt wird.« (*An Richard Weissbach 12.10.1923*, GB II 358) Zur grundsätzlichen Darstellung des Produktionsprozesses der Benjaminschen Baudelaire-Übertragungen, die nur eine von Vielen zu dieser Zeit war – unmittelbar davor publizierten u.a. Stefan George (publiziert 1901), Paul Wiegler (1900), Camill Hoffmann und Stefan Zweig (1902), Graf Wolf von Kalckreuth (1907), Fritz Gundlach (1909) und Mario Spiro (1913) –, vgl.: WELBERS, *Sprachpassagen*, a.a.O., S. 380-385; BRODERSEN, *Spinne im eigenen Netz*, a.a.O., S. 123-128.

²⁹⁷ Vgl. zum messianischen Charakter des *Übersetzeraufsatz* Michael Bröckers Charakterisierung: »Sie gleicht dem Bestreben des Engels der Geschichte, die Bruchstücke der durch den Prozeß der Geschichte zerstörten ursprünglichen Einheit wieder zusammenzufügen.« (BRÖCKER, *Die Grundlosigkeit der Wahrheit*, a.a.O., S. 176)

extremen Opposition zu Platons Auffassung der Sprache, die den Vollzug der Sprache als bloße Nachahmung und Beschmutzung einer Idee a priori versteht, wie unter anderem Alfred Hirsch aufgezeigt hat: »Als ›Mimesis‹ eines unfehlbaren ›Urbildes‹ ist die Sprache den Bezirken der ›Täuschung‹ und des ›Unrichtigen‹ nahe, sie ist daher ›unedel‹, wie Platon Sokrates sagen läßt.«²⁹⁸

Dem Titel nach spricht Benjamin streng genommen nicht das Zu-Übersetzende, das Objekt, sondern das übersetzende Subjekt, den Übersetzer, an; oder natürlich auch die Übersetzerin wie Derrida im »Vorbeigehen« anmerkt.²⁹⁹ Aufgegeben wird das Interesse des Subjekts in der Aufgabe, im Aufgeben einer Gabe in Sprache, die dem Übersetzer immer schon, da das Original sich ihm hingibt, übergeben³⁰⁰ ist. Diese Korrespondenz entspringt aus dem absolut ursprünglichsten Original, dem Wort Gottes, welches in der Gabe der Sprache, wie an vorangehender Stelle bereits ausgeführt wurde, sich als konstitutives Prinzip dem Menschen hingegen hat. So ist eben die Aufgabe immer schon selbst ein »Auftrag, dem wir, stets vom anderen, zubestimmt sind: Engagement, Pflicht, Sollen, Schuld, Verantwortung.«³⁰¹ Es kann lediglich übergeben werden, was den Werken wesentlich ist und naturgemäß entfalten sich Körper wie Texte nur, wenn sie sich falten lassen. Diese essentielle Gegebenheit ist nicht des Übersetzers Vermögen, sondern grundlegend überhaupt das radikale Potenzial einer Übersetzung. »Wenn Übersetzung eine Form ist, so muß Übersetzbarkeit gewissen Werken wesentlich sein.« (*Die Aufgabe des Übersetzers*, IV 10) Apodiktisch gesehen stellt die Übersetzbarkeit den Teil dar, der sich einer anderen Sprache hingibt und immer schon in einer potentiellen Beziehung steht. Die Übersetzung ist eine im Vollzug kommende Ergänzung, die

²⁹⁸ HIRSCH, ALFRED 1993, *Mimesis und Übersetzung, Anmerkungen zum Status der Reproduktion in der Sprachphilosophie Walter Benjamins*, in: *Namen, Texte, Stimmen, Walter Benjamins Sprachphilosophie* (Hg. Thomas Regehly), Stuttgart: Akademie d. Diözese Rottenburg, S. 49-60, S. 52.

²⁹⁹ DERRIDA, *Babylonische Türme. Wege, Umwege, Abwege*, a.a.O., S. 134.

³⁰⁰ Vgl. dazu: »[...] das Original selbst, ein Überlebendes, ist in einen Prozeß der Veränderung einbegriffen. Gegeben ist es in der Veränderung; es gibt sich hin, indem es sich verändert, so daß die Gabe nicht die eines vorgegebenen Gegenstandes ist. Das Original lebt und überlebt in der Wandlung.« (DERRIDA, *Babylonische Türme. Wege, Umwege, Abwege*, a.a.O., S. 138-139)

³⁰¹ DERRIDA, *Babylonische Türme. Wege, Umwege, Abwege*, a.a.O., S. 130-131.

aber in der Übersetzbarkeit im Original in potentia angerufen, will sagen, gefordert wird und eine Wandlung des Originals ausführt. Übersetzungen sind Gaben, die nur in einem absichtsfreien Verhältnis ihre Stätte finden. »Wenn eine Vergebung möglich ist, kann sie nur als unmögliche stattfinden.«³⁰² Das Vergeben einer Gabe setzt eine Vergebung voraus, die ein vergeben der eigenen Intention beschreibt und nur dasjenige vergeben kann, was Derrida zufolge nicht vergabungsfähig ist. Wenn die Frage nach der Übersetzbarkeit apodiktisch nach Benjamin vorstellig wird, dann ist die nach einem Übersetzer problematisch und damit ist gemeint, dass die Übersetzung sich nicht zwangsweise in Bezug »auf den Menschen« (*Die Aufgabe des Übersetzers*, IV 10) ereignet. In der gestellten »Aufgabe« wirkt, nach Carol Jacobs, auch kein »Vorhaben«, sondern vielmehr eine »Kapitulation«³⁰³, ein »Aufgeben« der gegebenen Aufgabe, mit, die sich von jeglicher Intentionalität befreit. Der Übersetzer muss sich von dem »Gesetz«, der Schuld, dem Gesetzten der Aufgabe »freimachen«³⁰⁴, um in die Tiefen des monadologischen Übersetzungsnaturells vorzudringen. Die Beziehung von Aufgabe und Übersetzer setzt sich, wie Derrida schreibt, nicht aus einer gebenden und nehmenden Position zusammen, sondern »zwischen zwei Texten (zwischen zwei ›Erzeugnissen‹ oder zwei ›Schöpfungen‹)«³⁰⁵, die in wechselseitiger Abhängigkeit zueinander stehen. Wenn also die Übersetzung eine »Form« (*Die Aufgabe des Übersetzers*, IV 10) darstellt, ist sie der Ästhetik gewidmet, obwohl der Übersetzer, trotz der ästhetischen Problemstellung, ihr nicht im »Nachdichten«, im Nachschaffen, wie Benjamin ausdrücklich betont, habhaft wird. »Banausisch aber, wie sentimentale Artisten sie [die Übersetzung; d. Verf.] wissen wollen, sind sie nicht.« (*Die Aufgabe des Übersetzers*, IV 16-17) Es zeigt nur, dass die Übersetzung ein ästhetischer, in gewisser Weise individueller Akt ist, der weder subjektiv provoziert werden kann, noch sich in einer platonischen Imitation erschöpft. »So setzt Benjamins Ausgangspunkt«, wie ChrysSoula Kambas präzise formuliert, »von der

³⁰² DERRIDA, *Eine gewisse unmögliche Möglichkeit*, a.a.O., S. 30.

³⁰³ JACOBS, CAROL 1997, *Die Monstrosität der Übersetzung*, in: *Übersetzung und Dekonstruktion* (Hg. Alfred Hirsch), Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 166-181, S. 174.

³⁰⁴ DERRIDA, *Babylonische Türme. Wege, Umwege, Abwege*, a.a.O., S. 131.

³⁰⁵ DERRIDA, *Babylonische Türme. Wege, Umwege, Abwege*, a.a.O., S. 135.

›Übersetzbarkeit‹ des Kunstwerks vom Problembewusstsein her dort an, wo traditionell von ›Unübersetzbarkeit‹ des sprachlichen Kunstwerks gesprochen wird.«³⁰⁶

Nicht durch phänomenologische Gleichheiten, sondern in Entsprechungen geistiger Wesen wird eine Übersetzung bewerkstelligt. »Die Übersetzung ist die Überführung der einen Sprache in die andere durch ein Kontinuum von Verwandlungen. Kontinua der Verwandlung, nicht abstrakte Gleichheits- und Ähnlichkeitsbezirke durchmißt die Übersetzung.« (*Über Sprache überhaupt*, II 151) Im Kontinuum von Verwandlungen ändert sich nicht nur das Original, sondern auch die Sprache per se, die sich dementsprechend, in ihren vorhergehenden Wandlungen schon unzählbar verwandelt hat und demzufolge nicht ausschließlich in Stätten der Repetition oder Referentialität zuhause ist. Die Sprache als Übersetzung manifestiert immer eine Anreicherung der Sprache, die im Moment der Gestaltung vollzogen wird und in dieser Weise ihren eigentlichen Reichtum zum Ausdruck bringt. Dieses Charakteristikum der Sprache nachzuvollziehen ist grundlegend für jede Übersetzung, weil lediglich in ihr die Bewegung der Sprache, ihr Werden selbst vergegenwärtigt wird. »Die stumme Sprache der Dinge«, nach Bernd Stiegler, »ist in die der Namen durch den Menschen übersetzt, der seinerseits sein Wesen im Eigennamen Gott mitteilt, der, als Einheit der Sprachbewegung, sowohl als ›reine Sprache‹, in der Spontanität und Rezeptivität nur zwei Seiten sind, als auch Ursprung der Sprache der und Ausgangspunkt des Prozesses verstanden werden kann.«³⁰⁷ Wenn von einer »Intention auf die Sprache als solche« (*Die Aufgabe des Übersetzers*, IV 16), die nachgezeichnet gehört, bei Benjamin gesprochen wird, kann sie nur als Bewegung, als ein Weg, ein »Gerichtetsein«³⁰⁸ und keine plumpe »Absicht«, der Interpretation Peter Szondis³⁰⁹ und

³⁰⁶ KAMBAS, *Walter Benjamins Die Aufgabe des Übersetzers*, a.a.O., S. 213.

³⁰⁷ STIEGLER, *Die Aufgabe des Namens*, a.a.O., S. 33.

³⁰⁸ In der Intention vernahm man, wie Peter Szondi – Fritz Mauthner zitierend – zeigt, ihrer ursprünglichen Bedeutung nach, »die Metapher vom Bogenspannen und vom Richten des Pfeils, darum war ihnen intentio das Gerichtetsein der Aufmerksamkeit oder des Bewußtseins auf ein wahrgenommenes oder wahrzunehmendes Objekt« (SZONDI, PETER 1978, *Schriften II*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 325).

³⁰⁹ Vgl. SZONDI, *Schriften II*, a.a.O., S. 325.

mit ihm Winfried Menninghaus³¹⁰ folgend, verstanden werden. Die Aufgabe des Übersetzers besteht in der Auffindung der innersprachlichen Richtung, in der sie den Weg in die monadische Bewegung und aus ihr in die andere, zu-übersetzende Sprache weist, »von der aus das Echo des Originals erweckt wird« (*Die Aufgabe des Übersetzers*, IV 16). Menschliche Sprachen übersetzen sich ihrem Prinzip nach immer und hoffentlich immer wieder aufs Neue als ein Echo der Kreativität, die im Namen, von dem aus sie die Räume erschließen, anwesend ist. »Der Ruf der Übersetzung in den Wald der Sprache ist keine Kopie des Originals, sondern das Erwecken eines Echos ihrer selbst. Dies weist auf ihre Mißachtung der Zusammenhänge des Gehalts, denn in dem zurückgeworfenen Schall ist ihr die eigene Sprache fremd geworden.«³¹¹ Das Echo antwortet als Konsequenz einer Verantwortung der Sprache, ergo seiner selbst, welche eine Reinigung wie ein Werden erfährt. Der Übersetzer hat sich an das zu halten, was das Original als Konsequenz zurückwirft. Das Echo, als die vom Sinn gereinigte Figur des Originals, ist womöglich auch die Form, die die »reine Sprache« rezitiert, gleichsam ihr für den Augenblick in der Übersetzung eine Formgebung zukommen lässt. »Die Fähigkeit, darauf zu hören, ist die des Übersetzers, der zwischen den Sprachen und damit außerhalb der eigenen steht. Dem Übersetzer wird die eigene Sprache fremd.«³¹² In diesem Punkt wird die elementarste Differenz zwischen Übersetzung und Dichtung veranschaulicht, da Übersetzung »sprachliche Gehaltszusammenhänge« (*Die Aufgabe des Übersetzers*, IV 16) thematisiert, und sich nicht wie der Dichtung eigen, »im inneren Bergwald der Sprache selbst« (*Die Aufgabe des Übersetzers*, IV 16) befindet, sondern vielmehr an die Totalität der Sprache gerichtet ist. Diese Konzeption findet sich bereits in ähnlicher Weise in Benjamins *Hölderlinkommentar* niedergelegt. In ihr, wie schon erwähnt, vollzieht sich eine Übersetzung zwischen zwei Gedichten, die auf dem Fundament ihres »Gedichteten«, »Ben-

³¹⁰ Vgl. MENNINGHAUS, *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*, a.a.O., S. 51.

³¹¹ JACOBS, *Die Monstrosität der Übersetzung*, a.a.O., S. 173.

³¹² FREY, HANS JOST 2001, *Die Sprache und die Sprachen Benjamins Übersetzungstheorie*, in: *Übersetzen: Walter Benjamin* (Hg. Christian L. Hart Nibbrig), Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 147-158, S. 149.

jamins terminus technicus für ein ›Verhalten zur Welt‹³¹³, dargestellt wird. Das »Gedichtete« beschreibt die intensivste Beziehung – aus der das Gedicht erst entsteht – von Leben und Gedicht, das sich im Gegensatz zum Gedicht – einem Original – noch durch eine gelockerte Veranlagung auszeichnet und dem Echo entsprechend als Bewegung vorstellig wird. Das »Gedichtete« ist der Moment der Übersetzung, der die sprachliche Festung des Gedichts formt. Durch eine bestimmte Symbiose von Form und Stoff in der Gestalt charakterisiert sich das Gedicht, welches nach Benjamin derart für eine Analyse nicht ergiebig ist. Wie sich der Literaturwissenschaftler an das »Gedichtete« zu halten hat, zeichnet es den Übersetzer aus, wenn er die sprachlichen Beziehungen des Originals, dem »Gedichteten« verwandt, in eine andere Sprache oder Dichte überführt. Beide sind vom Künstler zu unterscheiden, der sich absolut an das Prinzip Sprache als Gestaltung zu richten hat, obwohl Benjamin diesen poetologischen Gestus für jegliche Formen der weltweiten Sprachgestaltung im Namen fordert. Die Differenzierung zwischen Künstler und Übersetzer ist spekulativer Natur, da der Künstler sich nur in einem paradiesischen Zustand restlos verwirklicht finden würde und seit dem Sündenfall der Übersetzung, d.h. dem Wesen der Sprache als Akt der Gestaltung, bedarf.

Im Empfang, in einem Moment der *gratiae*, entspricht der Übersetzer dem Echo der Fremdsprache mit den Worten seiner Nationalsprache, die eine andere, fremde, da der Übersetzer die »morschen Schranken der eigenen Sprache« (*Die Aufgabe des Übersetzers*, IV 19) gebrochen hat, geworden ist. »Das Fremdwerden der Sprache ist der Verlust ihrer Selbstständigkeit.«³¹⁴ Über den Umweg des Echos gelangt der Übersetzer an Orte der Sprache, die nicht im »Gemeinten«, im Inhalt, im prädikativen Sinn sich befinden³¹⁵, sondern in der Spannung der Sprache selbst liegen. »Der Übersetzer,

³¹³ KREUZER, »Gut auch sind und geschickt einem zu etwas wir«, a.a.O., S. 103.

³¹⁴ FREY, *Die Sprache und die Sprachen Benjamins Übersetzungstheorie*, a.a.O., S. 149.

³¹⁵ Klassisch hat, Benjamin zufolge, der Großteil »aller Übersetzer [...] keine andere Absicht, als ein fremdsprachiges Buch dem [...] Leser zugänglich zu machen. Dabei handelt es sich oft genug um wertlose Sachen.« (*Ein grundsätzlicher Briefwechsel über die Kritik*, III 121).

der diese Geheimsprache zwischen den Zeilen liest, hört das spannungslose Schweigen der reinen Sprache aus den Spannungen heraus, die zwischen den einzelnen, unreinen Sprachen bestehen.«³¹⁶ Jedes Echo ist eine mehr oder minder kreative Übersetzung, da jede Wiederholung etwas anderes festsetzt und somit etwas anderes zu Bedeutung kommen und einen neuen Ton ertönen lässt. In Benjamins *Barockbuch* lässt sich folgende Passage über das Echo auffinden:

»Wenn nun gerade das Echo, die eigentliche Domäne des freien Lautspiels, von Bedeutung sozusagen befallen wird, muß vollends dies als eine Offenbarung des Sprachlichen, wie jene Zeit es fühlte, sich erweisen. Dafür war denn auch eine Form vorgesehen. ›Etwas sehr artiges und Beliebttes ist das Echo, das die letzten zwei oder drei Silben einer Strophe wiederholt, und zwar oft durch Weglassung eines Buchstabens so, daß es wie Antwort, Warnung oder Prophezeiung klingt.« (Ursprung des deutschen Trauerspiels, I 384)

Die »Intention auf die Sprache als solche« zu denken, heißt, sie primär als eine Dehnung und eine Spannung zu begreifen, die grundsätzlich die geschichtliche Ausdehnung, ihre Extension beschreibt und die unwiederbringlich natürlich immer auch eine Intention, vorrangig als Intensität und als intensiver Zug der »reinen Sprache«, artikuliert. »Ein Körper ist«, wie Nancy sehr schön in seinem Buch *corpus* ausführt, »eine Spannung [tension]. Und die griechische Wurzel des Wortes ist ›tonos‹, der Ton. Ein Körper ist ein Ton. Und damit sage ich nichts, dem ein Anatom nicht zustimmen könnte: Ein Körper ist ein Tonus.«³¹⁷ So betrachtet ist jeder Körper Sprache und zugleich mehr als bloß instrumentelle Mitteilung, sprich ein Ton oder eine Geste – eine Gebärde. Ein Ton als Spannung spannt sich auf, ganz im Sinne einer Tonkurve, die immer eine momentane Perzeption, ähnlich einer Monade präsentiert. Der Ton als Tonus ist eine Monade, ein Anatom, voll und ganz sinnverwandt mit Leibniz. Lässt sich

³¹⁶ WOHLFARTH, IRVING 1992, »Was nie geschrieben wurde, lesen«. Walter Benjamins *Theorie des Lesens*, in: Walter Benjamin 1892-1940, zum 100. Geburtstag (Hg. Uwe Steiner), Bern: Peter Lang, S. 297-344, S. 302-303.

³¹⁷ NANCY, *Corpus*, a.a.O., S. 124.

keine Ausdehnung mehr ausmachen, ist der Körper ton- und letzten Endes sprachlos – tot. Zusätzlich birgt der Ton eine unerlässlich ethische Komponente, die vor allem in Beziehung zu den vorhergehenden Ausführungen Lévinas' interessant sind. »Ein Körper sein, heißt ein bestimmter *Ton* sein, eine bestimmte Spannung. Ich würde sogar sagen, daß eine Spannung auch eine Haltung [*tendue*] ist.«³¹⁸ Im Zuge dessen bildet sich die zentrale Frage Benjamins Übersetzungstheorie aus, die das zu Übersetzende – Spannung, Ton, Echo – zum eigentlichen Gegenstand erhebt.

Die Aufgabe der Übersetzung liegt nicht in der prädikativen Mitteilung des vermeintlich Zu-Mitteilenden, da die Übersetzung nur Mitteilung, sozusagen eine unwesentliche Aussage, überbringen kann. Im Kontext des *Übersetzeraufsatzes* wird die Mitteilung nicht als prinzipielle Ausdehnung, als das Prinzip Sprache an sich verstanden, sondern zur bloßen Botschaft herabgewürdigt und insofern konträr zum Verständnis im *Sprachaufsatz* gedacht. Eine Mitteilung im *Übersetzeraufsatz* rückt beinahe ausschließlich die kommunikative Seite der Sprache ins Blickfeld, die einen mitteilbaren Sinn oder Inhalt beschreibt, der eben *durch* die Sprache überbracht wird. Demzufolge schließen sich die beiden Theorien der Mitteilung nicht aus, wie teilweise von der Sekundärliteratur behauptet, sondern ergänzen sich, weil »*einen Inhalt der Sprachen gibt es nicht*« (*Über Sprache überhaupt*, II 145), wie schon in seinem frühen *Sprachaufsatz* zu finden ist. Der Unterschied ist ausschließlich der, dass im Text über den Übersetzer der Terminus der Mitteilung differenziert und im Opposition zum Ausdruckscharakter der Sprache definiert wird. Das Mittel der Mitteilung – im Kontext der Übersetzungstheorie – als ein vermittelter Sinn, ist vergleichbar mit dem Abgrund, der sich in der restriktiven Kommunizierbarkeit der Mitteilung, dem Geschwätz seit dem Sündenfall, der in der richtenden Abstraktion aus der Unmittelbarkeit austrat, visualisieren lässt. Die Übersetzung ist dasjenige Medium, wie klassisch, bürgerlich, um nicht zu sagen platonisch propagiert, welches Inhalte überbringt, was, wie Benjamin schreibt, nicht das Eigentliche, Wesenhafte einer Dichtung sein kann, da die Dichtung in

³¹⁸ NANCY, *Corpus*, a.a.O., S. 124.

den Sphären des Dichterischen, Unsagbaren lebt und dichtet.³¹⁹ »Sagt« gerade die Dichtung dem wenig, »der sie versteht« (*Die Aufgabe des Übersetzers*, IV 9), der ihren roten Faden, ihren prädikativen Charakter zu skizzieren weiß. Am Augenscheinlichsten stellt sich in der Dichtung dieser Moment dar, muss aber für andere Textgattungen selbstverständlich genauso von Relevanz sein. Im *Sprachessay* wird dieser Punkt noch weit prinzipieller gedacht, da in ihm jegliche Form der Erfahrung und Wahrnehmung stillschweigend vorausgesetzt wird. Alle in der Sprache wahrgenommenen Momente müssen in ihrer Einzigartigkeit und nicht blind einer konditionierten, bekannten Erfahrung folgend, wahrgenommen werden. So gering die Kunst als Kunst, in dem was sie an vermeintlich selbständiger prädi-

³¹⁹ Nicht zufällig hat Platon die Dichter und Künstler aus dem Staat verbannt, da sie nach seiner Auffassung dem wahren Sein zwei Grade entfernt sind und erst den dritten abwärts von der Wahrheit einnehmen. Die höchste Vollendung erfährt der, welcher eine Idee schöpft, den zweiten Grad derjenige, der diese Idee mittels *téchne* verwirklicht und der niedersten Grad wird vom Künstler eingenommen, der nur eine Kopie des schon gefertigten Objekt her- oder besser nachstellt. Selbst Homer als bloßer »Hersteller von Schattenbildern« (PLATON, *Der Staat*, a.a.O., 599 St.) qualifiziert sich, nach Platon, nicht von irgendeinem Staat »als Urheber guter Gesetze und als ihren Segenbringer« (ebd.) erwähnt zu werden. Weder wird ein Krieg genannt, »der unter seiner Führung oder Beratung glücklich zu Ende gebracht worden ist« (PLATON, *Der Staat*, a.a.O., 600 St.), noch ist er durch »wohlerdachte Erfindungen für die Handwerkskünste oder sonst für das praktische Leben« hervorgetreten und selbst obwohl er »für die Zwecke des öffentlichen Lebens« nichts geleistet hat, kann er nicht von sich behaupten, »im Einzelverkehr bei Lebzeiten manchen als Wegweiser für ihre geistige Bildung« gedient oder sie auf ihrem »Wege zur Tugend vorwärts« gebracht zu haben, da wir keine »homerische Lebensweise« (ebd.) finden, die überliefert wurde. Platon, ausgesprochen durch Sokrates, urteilt vernichtend: »[...] alle Dichter, Homer nicht ausgenommen, sind bloße Nachahmer von Nachbildungen der Tugend und der übrigen Dinge, von denen sie in ihren Dichtungen handeln, mit der Wahrheit aber haben sie nichts zu tun, sondern, wie eben gesagt, der Maler wird eine Figur schaffen, die für einen wirklichen Schuster gehalten wird von Leuten, die von der Schusterei ebenso wenig verstehen wie er selbst, sondern nur nach Farben und Formen urteilen. [...] So also wird auch der Dichter, wie wir sagen dürfen, seiner Rede und seinem Ausdruck eine nach den einzelnen Künsten (die er nachahmt) wechselnde Färbung geben ohne selbst sich auf etwas anderes zu verstehen als Nachahmung« (PLATON, *Der Staat*, a.a.O., 600-601 St.). Platon negiert absolut den gestalterischen Moment der Nachahmung und demzufolge jegliche Formen von Performanz und Übersetzung, die nie an den ursprünglichen Wert der abstrakten Idee herankommen und nicht einmal Aufschluss und Wissen über das Wesen geben können, das dargestellt wurde, da »der Nachahmer von dem was er nachahmt, nichts weiß, was der Rede wert wäre, sondern daß die Nachahmung eine Spielerei ist und keine ernsthafte Tätigkeit« (PLATON, *Der Staat*, a.a.O., 602 St.).

kativer Mitteilung mitteilt, erfahren werden kann, so wenig hat sie, wie die Übersetzung auch, einem Rezipienten zu dienen. »Sie setzen lediglich Dasein und Wesen des Menschen ›überhaupt‹ voraus.«³²⁰ Die Kunst, sprich die Übersetzung, sind weder Mittler, Vermittler noch Übermittler und an und für sich nicht bloß in ihrer Kommunizierbarkeit wahrzunehmen. Ganz dieser Interpretation folgend, muss Benjamins Übersetzungstheorie als ein Frontalangriff auf generelle und klassische Formen der Rezeption³²¹, zu Gunsten einer poetischen, ästhetischen Sprache, gelesen werden.³²² »Denn das Leben der Werke und der Übersetzungen hat seinen objektiven Grund im geschichtlichen Leben der Sprache selbst, welches jedwede aktuelle Aneignung unvergleichlich viel tiefer prägt als Lebensradius und Intention der jeweiligen Rezipienten.«³²³ Die Erkenntnisse erschließen sich dem Rezipienten in der Weise, in welcher er sich in der Sprache von ihr bestimmen lässt. »Wie nämlich die Übersetzung eine eigene Form ist, so läßt sich auch die Aufgabe des Übersetzers als eine eigene fassen und genau von der des Dichters unterscheiden.« (*Die Aufgabe des Übersetzers*, IV 17) »Nachdichten« und »Mitteilen« sind beides Bewegungen schlechter Übersetzung, die es kategorisch zu meiden, still zu stellen gilt; was aber ist will-kommen?

Übersetzungen sind Beziehungen unsinnlicher Ähnlichkeiten, d.h. Verwandtschaften, die sich nicht an der Oberfläche der

³²⁰ WOHLFARTH, *Das Medium der Übersetzung*, a.a.O., S. 83.

³²¹ Obwohl Benjamins Denken, charakteristisch für seine »rettende Kritik«, sich produktiv, in der *Erkenntniskritischen Vorrede*, die Hermeneutik und selbst an anderer Stelle, im Kontext von keinen »Verfallszeiten«, den Historismus sichert. »Das Pathos dieser Arbeit: es gibt keine Verfallszeiten. Versuch, das neunzehnte Jahrhundert so durchaus positiv anzusehen wie ich in der Trauerspielarbeit das siebzehnte mich zu sehen bemühte. Kein Glaube an Verfallszeiten. So ist auch (außerhalb der Grenzen) mir jede Stadt schön und ebenso ist mir die Rede von einem größern oder geringern Wert der Sprachen nicht akzeptabel.« (*Konvolut N*, V 571) Winfried Menninghaus spricht bei Benjamin von einer »(Anti)Hermeneutik«, welche den »Wahrheitscharakter von Kunstwerken erst im Absterben der Sachgehalte (*Goethes Wahlverwandtschaften*, I 125-126)« (MENNINGHAUS, *Schwellenkunde*, a.a.O., S. 59) hervortreten lässt.

³²² Vgl. hierzu: »Die Aufgabe des Übersetzers kündigt sich nicht dort an, wo es um ein Aufnehmen, um Rezeption geht. Die Theorie der Übersetzung hängt im wesentlichen nicht von einer Rezeptionstheorie ab, mag sie auch umgekehrt dazu beitragen, seine solche Theorie zu ermöglichen und Rechenschaft über sie abzugeben.« (DERRIDA, *Babylonische Türme. Wege, Umwege, Abwege*, a.a.O., S. 135)

³²³ GARBER, *Rezeption und Rettung*, a.a.O., S. 11.

Physiognomie darstellen und nacherzählen lassen. Nicht die ebenbürtige Kopie von Form und Sinn kann die Verwandtschaft der Sprachen zum Ausdruck bringen, vielmehr ist sie im Gestus ihrer Aufgabe mit der Erkenntniskritik, wie in der *Erkenntniskritischen Vorrede* niedergelegt, und nicht mit einer Abbildtheorie vergleichbar.³²⁴ Aufzufinden ist die tiefe Verwandtschaft der Sprachen zueinander in einem überhistorischen KonText, der in der »reinen Sprache« a priori liegt, die sich vorläufig in sprachlicher Formgebung als Zustand der Sprachfindung per se aus der Willkürlichkeit herausschlagen lässt. »Jene reine Sprache, die in fremde gebannt ist, in der eigenen zu erlösen, die im Werk gefangene in der Umdichtung zu befreien, ist die Aufgabe des Übersetzers.« (*Die Aufgabe des Übersetzers*, IV 19) Dahingehend weist sich der Übersetzer seinem Gemüt nach als Verwandter des »destruktiven Charakters« aus, welcher das Schöpferische meidet und in seinen Zerstörungen die Sprache veredelt und gemäß des Übersetzers in ihrer Befreiung³²⁵ die »reine Sprache« in eine andere bannt.³²⁶ In der »reinen Sprache« kommt wiederum nur die Grenze der Sprache als absolute Kreativität in einem anderen Gewand zum Vorschein, »in der diese von jeglicher Abstraktions- und Mitteilungsfunktion befreit ist«³²⁷. Die Sprache ist »rein«, rein in

³²⁴ Der an Kant geschulte Begriff der Erkenntniskritik verpflichtet sich, um nach Benjamin fruchtbar für die kommende Philosophie zu sein, neu gedacht zu werden. In einer Methode die untersucht, welche kantischen Elemente »aufgenommen und gepflegt welche umgebildet und welche verworfen werden müssen« (*Über das Programm der kommenden Philosophie*, II 159). Durch die kantische erkenntnistheoretische Form einen höheren Begriff der Erfahrung aufzustellen, ist im Essay Benjamins *Über das Programm der kommenden Philosophie* das zentrale Bedürfnis der »gegenwärtigen Philosophie« (*Über das Programm der kommenden Philosophie*, II 160).

³²⁵ Die Erlösung der Sprache kann sich nach Derrida nur in der grundsätzlichen Freiheit des Übersetzers vollziehen, der sich in der Hinwendung zur »reinen Sprache« befreit. »Von Anfang an, im Ursprung bereits des zu übersetzenden Originals, findet ein Fall und eine Verbannung statt, gibt es Exil. Der Übersetzer muß erlösen und auflösen, indem er versucht, sich selber loszukaufen von seiner Schuld, die im Grunde die gleiche ist wie die des Originals – eine Schuld ohne Grund.« (DERRIDA, *Babylonische Türme. Wege, Umwege, Abwege*, a.a.O., S. 145)

³²⁶ Zur Befreiung der »reinen Sprache«, der Freiheit der Übersetzung und der Frage: »Wie ist Übersetzung frei?« – in Beziehung zu Benjamins *Zur Kritik der Gewalt* – siehe die Ausführungen Peter Fenves: FENVES, *Die Unterlassung der Übersetzung*, a.a.O., S.159-173.

³²⁷ HIRSCH, »*Die Aufgabe des Übersetzers*«, a.a.O., S. 614.

der Sprache, im Moment, wenn sie Nichts und ausschließlich nur Sprache, Sprachlichkeit selbst ist – Offenbarung des Namens im Wort Gottes. Dass mit »reiner Sprache«, von der Benjamin-Forschung teilweise postuliert, eine Universalsprache gemeint sein könnte, muss mit Alfred Hirsch entschieden zurückgewiesen werden, weil die »reine Sprache« im Wort Gottes offenbarend spricht, aber nur immer die jeweils »reine Sprache« und nicht universell gültig sein kann, die im Wort stattfindet.³²⁸ Die einzig potentielle Universalsprache wäre das Wort Gottes höchstpersönlich, welches aber dem Menschen wie allen Körpern selbst im Paradies zur Gänze entzogen bleibt. Die Kraft des schöpferischen Wort ist nicht restlos im Namen verwirklicht, sondern als ein »Reflex des Wortes im Namen« (*Über Sprache überhaupt*, II 149) zu verstehen. In ihm als ihr Prinzip finden die Sprachen als Dichteverhältnisse statt, die im Paradies rein und absolut offenbarend wären und angesichts dessen restlos verstanden werden. Selbst die postparadiesischen Sprachen, Mitteilungen und Bewegungen kommen auf Basis einer absoluten Kreativität zu ihrer Bedeutung, sie gründen sich in und wegen der Kreativität, die ihnen zu Grunde liegt. Alles in der Welt Seiende ist im Sein, aufgrund eines, wenn man so will, universellen Prinzips; theologisch: durch und im Wort Gottes. Dahingehend kann die »reine Sprache« nicht als ein metaphysisch aufgeladenes Esperanto verstanden werden. Ihren Stellenwert besitzt sie, rückbezüglich auf die Schöpfungsthematik, nicht in den Gefilden der Theologie, wie Willem van Reijen anmerkt, sondern sie steht primär in einem »kulturgeschichtlichen Kontext«³²⁹.

Die Konzeption der »reinen Sprache« ist der »poésie pure« (*Die Aufgabe des Übersetzers*, IV 17) Stephané Mallarmés entliehen, den Benjamin im französischen Original als einen Fremdkörper in seinen deutschen Text einfügt und somit seinen *Übersetzeressay* mehrsprachig werden lässt. Derrida spekuliert über diese kuriose Vereinigung von Mehrsprachigkeit in einer Theorie der Übersetzung und kommt zu dem etwas oberflächlichen Schluss, Benjamin habe aus Gründen der Unübersetzbarkeit Mallarmés von einer Übersetzung Abstand

³²⁸ Vgl. HIRSCH, *Die geschuldete Übersetzung*, a.a.O., S. 419-420.

³²⁹ REIJEN, *Sammeln und Übersetzen*, a.a.O., S. 261.

genommen. Hans Jost Frey merkt völlig zu Recht an, dass jener nur mit einem Hauch einer Mitteilung ausgestattete Text Mallarmés, sinnlich hervorragend, umso mehr eine Übersetzung verlange und infolgedessen die Relevanz der Nicht-Übersetzung anderswo zu suchen sei. Es spricht der Text, an dieser ausgewiesenen Stelle, über die Vielzahl der Sprachen performativ, indem er selber nicht nur in einer Sprache auf diese Fragestellung antwortet.³³⁰ »Das fremdsprachige Zitat stellt also im Gesamttext die Situation her, die er bespricht.«³³¹ Entscheidend für Benjamins Denken ist Mallarmé vor allem deshalb, weil er die Verschiebung hin zu Räumen der nicht-instrumentellen Sprache vollzieht, die er bei anderen Theoretikern vermisst. »Das sprachphilosophische Interesse«, so Benjamin in einem seiner Lebensläufe, »hatte auch an meinem zunehmenden Interesse für das französische Schrifttum Anteil. Hier fesselte mich zunächst die Theorie der Sprache wie sie aus den Werken von Stéphane Mallarmé hervorgeht.« (*Curriculum Vitae Dr. Walter Benjamin*, VI 226) Die Defizite, z.B. der Humboldtschen Sprachtheorie, werden zur zentralen Aufgabe der Übersetzung erhoben, die bereits in der Poetologie von Mallarmé vorgezeichnet ist.

»Humboldt übersieht selbstverständlich überall die magische Seite der Sprache. Er übersieht aber eigentlich auch die masenpsychologische und individualpsychologische (kurz: anthropologische, besonders im pathologischen Sinn). Ihn beschäftigt an ihr nur das Objektiv-Geistige im Hegelschen Sinne. Man darf wohl sagen, soweit die dichterische Seite der Sprache sich ohne die Berührung einer Sphäre, die man zur Not magisch nennen darf (Mallarmé erschließt sie am tiefsten) nicht völlig zu

³³⁰ Die performative, poetologische Technik der Mehrsprachigkeit findet »als Inszenierung der Vielstimmigkeit« (JÄGER, LORENZ 1993, *Sprachphilosophische Aspekte des Passagenwerks*, in: *Namen, Texte, Stimmen, Walter Benjamins Sprachphilosophie* (Hg. Thomas Regehly), Stuttgart: Akademie d. Diözese Rottenburg, S. 139-154, S. 152) in Benjamins *Passagenarbeit* ihre höchste Entsprechung, die in der Verflechtung des fremden Tons und in ihrem »Variantenreichtum«, als »literarische Form sui generis«, seinesgleichen suchend, »wohl nur [mit; d. Verf.] dem ›Ulysses‹ oder ›Finnegans Wake‹ oder eben ›Berlin Alexanderplatz‹ vergleichbar ist« (JÄGER, *Sprachphilosophische Aspekte des Passagenwerks*, a.a.O., S. 151).

³³¹ FREY, *Die Sprache und die Sprachen Benjamins Übersetzungstheorie*, a.a.O., S. 154.

durchdringen ist, soweit durchdringt er sie in der Tat nicht.«
(*Reflexionen zu Humboldt*, VI 26)

Winfried Menninghaus³³² zufolge ist die Vorrede der Baudelaire-Übertragungen wesentlich Mallarmés Sprachkonzeption verpflichtet, die Benjamin in späteren Jahren diametral Baudelaire, dessen Stil er in einem Brief »den Barock der Banalität« (*An Hugo von Hofmannsthal* 13.1.1924, GB II 411) genannt hat, gegenüber stellt. Namentlich die gewaltige Verabsolutierung »einer gegenstandslosen Dichtung« (*Anmerkungen zu Charles Baudelaire*, I 1169) und der vom Sinn gereinigten (aber nicht »nichts sagenden«) Übersetzung hat in der Konfrontation mit Baudelaire eine Relativierung (also eine Übersetzung) erfahren, ohne aber die grundlegenden Züge der Theorie aufgegeben zu haben. Baudelaire's Dichtung, geprägt von gesellschaftlichen, »manifesten Erfahrungen« seiner Klasse, ist im Gegensatz zu Mallarmé nicht eine esoterische.

»Die gesellschaftlichen Erfahrungen, deren Niederschlag in seinem Werke zu finden ist, sind freilich nirgends am Produktionsprozeß – geschweige in seiner vorgeschrittensten Form, dem industriellen – gewonnen sondern allesamt auf weiten Umwegen. Diese aber liegen in seiner Dichtung am hellen Tage. Die wichtigsten dieser Umwege sind die Erfahrungen des Neurasthenikers, des Großstädtlers und des Kunden.« (*Anmerkungen zu Charles Baudelaire*, I 1169)

War noch Mallarmé in den frühen sprachtheoretischen Jahren einer der zentralen Anknüpfungspunkte, ist der späte, sogenannte materialistische Benjamin, mehr Baudelaire verpflichtet.

Im gemeinsamen Ensemble der Züge, ein Ziehen der Sprachen in der Sprache, der Gezogenheit auf die »reine Sprache«, erlangen die Sprachen ein Verhältnis, das es für die Übersetzung nicht herzustellen oder zu offenbaren gilt; »aber darstellen, indem sie es keimhaft oder intensiv verwirklicht, kann sie es« (*Die Aufgabe des Übersetzers*, IV 12). Übersetzung ist nicht ein Ins-Werk-Setzen, sondern

³³² Vgl. MENNINGHAUS, *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*, a.a.O., S. 54-55.

Ausdruck und Wesen der Sprache. Die Nachreife der Wörter als ihr geschichtlicher Wandel manifestiert die historischen Beziehungen der Sprachen, die fundamental auf den Prozess der Übersetzung Einfluss nehmen.

»Denn wie Ton und Bedeutung der großen Dichtungen mit den Jahrhunderten sich völlig wandeln, so wandelt sich auch die Muttersprache des Übersetzers. Ja, während Dichterwort in der seinigen überdauert, ist auch die größte Übersetzung bestimmt in das Wachstum ihrer Sprache ein-, in der erneuerten unterzugehen.« (*Die Aufgabe des Übersetzers*, IV 13)

Die Übersetzung verbleibt aber, in ihrer Unmöglichkeit der absoluten Restaurierung ursprünglicher Verwandtschaften, in einer kommenden, unvollendeten Dimension und aus diesem Bewusstsein heraus ist Benjamins Übersetzungstheorie nicht teleologischer Natur. Während das Original als Zeuge seiner Zeit zeitlos ist, wird die Übersetzung mit einer weiteren und nachkommenden Veränderung der Sprache unzeitgemäß. Diese Vergänglichkeit manifestiert nach Friedmar Apel ihre eigentliche Würde³³³, da sie im Sturm der Geschichte mimetische Kräfte zitiert und messianische Beziehungen

³³³ Vgl. APEL, FRIEDMAR 1982, *Sprachbewegung, Eine historisch-poetische Untersuchung zum Problem des Übersetzens*, Heidelberg: Carl Winter, S. 168.

wiederbelebt, die abseits historischen Fortschritts liegen.³³⁴ Diese mimetischen Kräfte werden im reinigenden Moment der Übersetzung freigelegt, die durch die unzähligen Benennungen beschmutzt und verdeckt wurden und in universellen Gesten wieder offenbart werden; »dabei ist an die materiale Gemeinsamkeit der Dinge in ihrer Mitteilung zu denken« (*Über Sprache überhaupt*, II 156). Die Nachreife der Sprache des Originals, als seine geschichtlichen Veränderung, »auf die Wehen« (*Die Aufgabe des Übersetzers*, IV 13) der Zielsprache, im Moment der Übersetzung, niederzulegen, lässt sie, indem die Verwandtschaft im tiefen Wesen der überhistorischen Gemeinschaft erfasst wird, fremd, weil angereichert, zur Welt kommen. Für einen Augenblick nur ergänzt die Übersetzung die Sprachen zueinander, was zur Folge hat, dass die Sprache der Übersetzung verändert wurde. »Die schnell verfliegende Stimme der Übersetzung gleicht der Sprache des Engels. Zwischen dem Original, auf das sie blickt und dem Versöhnungsbereich der Sprachen, der als das Ende der Geschichte gedacht wird, ist sie je unvollendete Restauration der Wahrheit der Offenbarung, wird an ihr Geschichte als Aufblitzendes und wieder Verlöschendes faßbar.«³³⁵ Gänzliche Restaurierung und absolute Harmonisierung aber wäre nur im Messianischen zu voll-

³³⁴ Friedmar Apel sieht diesen Moment im späteren Werk Benjamins im Begriff der Ephemerer verwirklicht, die sich ihm zufolge exemplarisch in einer Rezension von 1926 über Übersetzungen Verlaines und Rimbauds darstellen: »Wie willig aber neigt dafür das Ephemere, der Effekt, sich dieser Gattung; er hat im Schrifttum nirgendwo ein höheres Recht als hier.« (*Übersetzen*, III 40) »Der Begriff der Ephemerer ist es endlich auch, von dem aus die Verbindung von der Übersetzungstheorie zu zentralen namentlich sprach- und geschichtstheologischen Motiven des Benjaminischen Denkens hergestellt werden kann. Übersetzungen, die nicht Vermittlungen sind, sondern ›unersetzlicher und strenger Schulgang werdender Sprache selbst‹ (*Ankündigung der Zeitschrift: Angelus Novus*, II 243) sollten wesentlich auch zum Inhalt der von Benjamin geplanten Zeitschrift gehören, die sich des wahrhaft Aktuellen, das zugleich das Ephemere ist, besonders annehmen sollte, wie es das Patronat des ›Angelus Novus‹ erfordert« (APEL, *Sprachbewegung*, a.a.O., S. 168). Apel zitiert wie folgt Benjamin: »Hiermit ist das Ephemere der Zeitschrift berührt, das sie sich von Beginn an bewußt hält. Denn es ist der gerechte Preis, den ihr Werben um die wahre Aktualität so fordert, werden doch sogar nach einer talmudischen Legende die Engel – neue jeden Augenblick in unzähligen Scharen – geschaffen, um, nachdem sie vor Gott ihren Hymnus gesungen, aufzuhören und in Nichts vergehen. Daß der Zeitschrift solche Aktualität zufalle, die allein wahr ist, möge ihr Name bedeuten.« (*Ankündigung der Zeitschrift: Angelus Novus*, II 246)

³³⁵ APEL, *Sprachbewegung*, a.a.O., S. 171.

bringen und hätte als absolute Erfüllung, die unüberwindliche Letztgültigkeit des Endes der Geschichte zur Konsequenz und ist letztlich die Grenze der Sprachgrenze.³³⁶ In der »Jetztzeit« des »Eingedenkens«, die gemeinsamen mimetischen Kräfte entgegennehmend und ein Bewusstsein der Geschichte erlangend, werden die Bruchstücke in einem Moment ästhetischer Gestaltung harmonisiert. »Dieses als Praxis zu verstehende Eingedenken«, Johann Kreuzer zufolge, »ist nicht vergangenheitsgebunden, sondern zukunfts- oder genauer gesagt: gegenwartsorientiert. Produktiv wird es in den dialektischen Bildern der Sprache. Denn die mythischen Verbundenheiten, die durch Erinnern ›gestillt‹ werden, bedürfen – sollen sie nicht, wie der ›Sammler‹, in der ›Welt der Erinnerung‹ allein ›verschwinden‹ – der Übersetzung in Sprache.«³³⁷ Der Erinnerung ist im Unterschied zum Erlebnis gegeben, einen unendlichen Charakter sein Eigen nennen zu können, wohingegen das Erlebte sich als begrenzt, »zumindest in der Sphäre des Erlebens« (*Zum Bilde Prousts*, II 312), ausweist.

Leben erlebt die Übersetzung nur angesichts ihrer Beziehung zum Original, welches sich wiederum in und mit der Übersetzung selbst wandelt und Fortleben, »das so nicht heißen dürfte, wenn es nicht Wandlung und Erneuerung des Lebendigen wäre« (*Die Aufgabe des Übersetzers*, IV 12), erlangt. Aus dem Original scheint nach Carol Jacobs, die Übersetzung »aufzublühen als dessen ›Fortleben‹ – als ›Verpflanzung‹, als ›Reife‹, als ein ›Keimen‹ aus dem ›Samen‹ des Originals«³³⁸. Ein Werk lebt fort in der spätesten und umfassendsten, erneuerten Entfaltung dessen, was in der Übersetzung offenkundig wird. Sichtbar wird nur, was in die Sicht rückt, weil nur übersetzt werden kann, was immer wieder ansprechend ist. »Dieses letzte heißt, wo es zu Tage tritt, Ruhm.« (*Die Aufgabe des Übersetzers*, IV 11) Seinen Ruhm erfährt das Original durch seine Übersetzungen, die immer wieder aufs Neue einen Reifeprozess beschreiben. Dem liegt

³³⁶ Vgl. dazu: »Erst der Messias selbst vollendet alles historische Geschehen, und zwar in dem Sinne, daß er dessen Beziehung und das Messianische selbst erst erlöst, vollendet, schafft. Darum kann nichts Historisches von sich aus sich auf Messianisches beziehen wollen. Darum ist das Reich Gottes nicht das Telos der historischen Dynamis; es kann nicht zum Ziel gesetzt werden. Historisch gesehen ist es nicht Ziel, sondern Ende.« (*Theologisch-politisches Fragment*, II 203)

³³⁷ KREUZER, »Gut auch sind und geschickt einem zu etwas wir«, a.a.O., S. 120.

³³⁸ JACOBS, *Die Monstrosität der Übersetzung*, a.a.O., S. 167.

prinzipiell zu Grunde, dass sich in der Übersetzung die Beschaffenheit geändert hat. War die Beziehung von Gehalt und Sprache im Original noch eine »Einheit wie Frucht und Schale« (*Die Aufgabe des Übersetzers*, IV 15), ist mit der Übersetzung die Übereinstimmung gesprengt, abgeschält und luftiger geworden, weil die Sprache nunmehr »ihren Gehalt wie ein Königsmantel in weiten Falten« (*Die Aufgabe des Übersetzers*, IV 15) umgibt. Fremd ist sie ihrem eigenen Gehalt geworden, weil er in ihr nur mehr gereinigt, als höhere Sprache, wirkt. Benjamin nennt diesen Zustand den ironisch endgültigen, der sich nicht mehr weiter übersetzen lässt.

Die Übersetzung nach Hamann verknüpft sich mit dem Original, wie die Wechselbeziehung der beiden Seiten einer Tapete. Die nicht-instrumentelle »Art der Übersetzung (verstehe Reden) kommt mehr, als irgendeine andere, mit der verkehrten Seite von Tapeten überein«³³⁹. Es wird keine Reproduktion eines Inhaltes in der Übersetzung kreiert, da die Rede immer nur Symbol und nicht Kopie der Körper darstellen kann. Die Erscheinung des Originals weist eine andere Farbe, eine andere Beschaffenheit und vor allem ein anderes Muster auf als ihre Rückseite, trotzdem lässt sich ein Kontakt und ihr identisches Wesen nicht leugnen. Vor allem in Bezug zu Benjamins Theorie, gilt es das Augenmerk auf den Berührungspunkt zwischen Vorder- und Rückseite zu legen, der ein inneres und vermutlich monadisches Verhältnis, darstellt. Die Verwandtschaft beruht nicht auf »vage(r) Ähnlichkeit« (*Die Aufgabe des Übersetzers*, IV 13) ihrer beiden phänomenologischen Ansichten, die semantisch dasselbe meinen, sondern im Moment der tiefen Kommunikation bilden sie materiell eine Einheit, in der sie in ihrem Wesen einander hörig, zugehörig und gemeinsam sind.³⁴⁰ Mit beiden Seiten ist eine Tapete gemeint, die, obwohl sie ihrem Ansehen nach keine Verwandtschaft

³³⁹ HAMANN, *Schriften zur Sprache*, a.a.O., S. 109.

³⁴⁰ Vgl. dazu: »Was die Bilder von den ›Wesenheiten‹ der Phänomenologie unterscheidet, das ist ihr historischer Index. (Heidegger sucht vergeblich die Geschichte für die Phänomenologie abstrakt, durch die ›Geschichtlichkeit‹ zu retten.) Diese Bilder sind durchaus abzugrenzen von den ›geisteswissenschaftlichen‹ Kategorien, dem sogenannten Habitus, dem Stil etc. Der historische Index der Bilder sagt nämlich nicht nur, daß sie einer bestimmten Zeit angehören, er sagt vor allem, daß sie erst in einer bestimmten Zeit zur Lesbarkeit kommen.« (*Konvolut N*, V 577)

aufweisen, einander in ihrer inneren magischen Verknüpfung in der »Art des Meinens« ergänzen.³⁴¹

Grundsätzlich kann die Tapete als Wesen der Sprache gedeutet werden, deren eine die materielle, symbolische, nicht-instrumentelle und die andere die arbiträre, abgerichtete, bürgerliche Seite ist. Beide aber sind im Haus der Sprache und stehen auf keinen Fall in einem beziehungslosen Verhältnis zueinander. Die Sprache als Tapete im Sinne einer Einheit von versteckt symbolischen und semantisch mitteilbaren Wesenheiten offenbart sich im geistigen Wesen.

Derrida nennt die Beziehung, in der die Übersetzung zwischen »Autor des Originals und seiner eigenen Sprache« steht: »Hochzeit«³⁴², eine hohe Zeit, die hoch hinaus gelangt, in die höhere und spätere Zeit, da die Übersetzung selbstverständlich nach dem Original, ihm nachkommend, sich aus ihm entfaltet und in luftigere Höhen, vom Ballast des Inhalts befreit, erhoben wird. Diese Verbindung bleibt in ständiger Berührung sinnlich bestehen, jedoch ist sie nicht monogam, weil das Original immer wieder aufs Neue eine momentane Entsprechung fordert. Auf der anderen Seite lehnt Benjamin, philologisch gesprochen, eine Übersetzung aus zweiter Hand ab. Da allzu sinnentleert, der Sinn nur mehr in einer »großen Flüchtigkeit« (*Die Aufgabe des Übersetzers*, IV 20), als ein Hauch eines Sinnes, an ihr haftet, wird die Übersetzung für eine weitere Übersetzung sinnlos.³⁴³ Vermutlich wird hier eine der Stellen im Text sichtbar, die den Leser vor Probleme stellt, da sich diese Schlussfolgerung nur schwerlich mit dem grundsätzlichen Denken Benjamins, im Besonderen in Beziehung zu seinem früheren *Sprachessay*, in Einklang bringen lässt, in der noch allumfassende Übersetzbarkeit dargestellt wird. Selbstredend kann natürlich spekuliert werden, in

³⁴¹ Vgl. MENNINGHAUS, *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*, a.a.O., S. 37-38.

³⁴² DERRIDA, *Babylonische Türme. Wege, Umwege, Abwege*, a.a.O., S. 131.

³⁴³ Benjamin merkt zur Relation von Sinn und Übersetzung an: »Wie die Tangente den Kreis flüchtig und nur in einem Punkte berührt und wie ihr wohl diese Berührung, nicht aber der Punkt, das Gesetz vorschreibt, nach dem sie weiter ins Unendliche ihrer gerade Bahn zieht, so berührt die Übersetzung flüchtig und nur in dem unendlich kleinen Punkte des Sinnes das Original, um nach dem Gesetze der Treue in der Freiheit der Sprachbewegung ihre eigenste Bahn zu verfolgen.« (*Die Aufgabe des Übersetzers*, IV 19-20)

wie weit dieser Punkt wörtlich zu verstehen ist oder ob er lediglich als ein Grenzbegriff zu einer allgemein grenzwertigen Theorie – als Wertschätzung der Grenze – fungiert. De facto soll dies besagen, dass jede Rezeption, jede Lesung und Sichtung einer Übersetzung, ein Akt der Übersetzung und der Entsprechung ist. Übersetzt sich auch Benjamins Theorie der Übersetzung, gemäß Carol Jacobs, selbst als ein Akt der Übersetzung. Hier wird kurz wiederholt was sich praktisch aus diesen Zeilen ergibt und einleitend über Übersetzung schon gesagt wurde. Es gibt zwei Charaktere, wobei der eine nur eine ausdifferenzierte Wesensart des anderen ist: eine spezielle, zwischen zwei Texten, und eine generelle Form als grundlegende Erfahrung der Übersetzung, die erstere ist die allgemeine Bewegung in Raum und Zeit und die letztere, die Bewegung zwischen zwei Texten, mit besonderem Fokus auf Texte disparater Einzelsprachen.

Die Gemeinsamkeit der Sprachen ist im messianischen des Namens, in ihrer monadologischen Harmonie nur theoretisch zu finden. Nur dort und in diesem Bezug besteht ihre Verwandtschaft als das, was sie in ihrer inneren Spannung zum Namen »sagen wollen« (*Die Aufgabe des Übersetzers*, IV 12) und nicht tatsächlich überbringen und mitteilen. Wenn von einer Aufgabe des Übersetzers gesprochen werden kann, dann ist die Darstellung, ein generell prominenter Begriff in Benjamins Philosophie, der gemeinsamen Anspannung der Sprachen, und ihrer unisonen Verweise auf den Namen – die Monade. »So ist die Übersetzung zuletzt zweckmäßig für den inneren Ausdruck des innersten Verhältnisses der Sprachen zueinander.« (*Die Aufgabe des Übersetzers*, IV 12) Sie ist der Vollzug der symbolischen, nicht-mittelbaren Sprache und verbleibt nicht ausschließlich in der Vermittlung eines prädikativen Sinnes gefangen.

»Während nämlich alle einzelnen Elemente, die Wörter, Sätze, Zusammenhänge von fremden Sprachen sich ausschließen, ergänzen diese Sprachen sich in ihren Intentionen selbst. Dieses Gesetz, eines der grundlegenden der Sprachphilosophie, genau zu fassen, ist in der Intention vom Gemeinten die Art des Meinens zu unterscheiden. In ›Brot‹ und ›pain‹ ist das Gemeinte zwar dasselbe, die Art, es zu meinen, dagegen nicht. In der

Art des Meinens nämlich liegt es, daß beide Worte dem Deutschen und Franzosen je etwas Verschiedenes bedeuten, daß sie für beide nicht vertauschbar sind, ja sich letzten Endes auszuschließen streben; am Gemeinten aber, daß sie absolut genommen, das Selbe und Identische bedeuten.« (*Die Aufgabe des Übersetzers*, IV 14)

Im »Gemeinten« sind die Sprachen in der Weise was sie meinen daher in der vorgefertigten Beziehung zwischen Bezeichnung und Bezeichnetem einander zugehörig. Diese hier beschriebene Beziehung erfüllt genau das, was im Bedeutungsplatonismus gefordert ist – eine kodifizierte, restriktive Relation von Urbildern. In diesem Sinne wird kontinuierlich Übersetzung betrieben, die es sich zur Aufgabe gestellt hat, einen möglichst umfangreichen Kanon der einzelnen Bedeutungen der Sprachen zueinander zu kreieren. Im »Gemeinten« finden wir uns in der Mitteilung, im mitteilbaren, prädikativen Reich der Sprache wieder, in dem die Unmittelbarkeit, die auratische Sprache nicht mit-, geschweige denn laut ausgesprochen wird. Diese restriktive Übereinkunft der Übersetzungspraxis, in der »pain« im Deutschen zu »Brot« wird, ist Zeuge, dass der ästhetische und geschichtliche Zusammenhang in actu keine Rolle spielt. Benjamins Übersetzungstheorie wendet sich somit entschieden gegen eine rein von Computerprogrammen übertragene normierte Übersetzung, die seine Theorie per Definition gar nicht ermöglichen würde, und obwohl, das darf in diesem Zusammenhang nicht vergessen werden, die Übersetzung »neben gewissen anderen Maßstäben auch denen der Wissenschaft genügen muß« (*Ein grundsätzlicher Briefwechsel über die Kritik übersetzter Werke*, III 120-121). Wenngleich die Übersetzung nicht als mechanische Weise, wie sie konventionell gesehen wird, zu missverstehen ist, weil fortwährend »die Wissenschaft auf die Kunst« (*Ein grundsätzlicher Briefwechsel über die Kritik übersetzter Werke*, III 121) und die Kunst auf die Wissenschaft angebunden gehört.³⁴⁴ Sie definiert sich »zwischen Dichtung und Lehre« (*Die Aufgabe des Übersetzers*, IV 17) als ein dem Original mindestens ebenbürtiges und geschichtliches Ereignis.

³⁴⁴ Vgl. WELBERS, *Sprachpassagen*, a.a.O., S. 407.

Die Einführung der Terminologie »Art des Meinens« hat den Sinn, einer klassisch, bürgerlichen, »herkömmlichen Theorie der Übersetzung« (*Die Aufgabe des Übersetzers*, IV 12) zu entgehen, eben die Berührung der Texte als Ort ihrer Verwandtschaft in einer anderen Sphäre nachzuvollziehen. »Der Begriff des ›Meinens‹ zielt«, wie Peter Szondi in seiner Arbeit über *Paul Celans Shakespeares Übertragungen* notiert, »auf die Struktur der Sprache, auf eine Relation, deren beide Glieder aber nicht verbindlich mit je einem Namen zu versehen sind, weil solche Namen immer schon eine je spezifische Relation beider, d.h. eine bestimmte Konzeption der Meinungsstruktur von Sprache implizieren.«³⁴⁵ Die »Art des Meinens« liegt in der ureigenen Präsenz der Sprache und ist mehr oder weniger in Richtung der monadischen Wesenheit der Wörter zu suchen und steht dadurch für »jenen nicht mitteilbaren Bezirk der Differenz zwischen zwei Sprachen«³⁴⁶. Es ist die Bewegung, die vorhergehend als die »Intention auf die Sprache als solche« (*Die Aufgabe des Übersetzers*, IV 16) beschrieben wurde. Nicht der Inhalt der Sprachen, sondern die Art und Weise wie dieser Inhalt, der natürlich immer an eine Materialität gebunden ist, zur Bedeutung gelangt, zeichnet die »wahre« Sprache aus.³⁴⁷ In der jeweiligen Sprache ist die »Art des Meinens« eine andere, aber in der gemeinsamen Abstammung der »reinen Sprache« ergänzen sie, in der Monade, in »einer eigentümlichen Konvergenz« (*Die Aufgabe des Übersetzers*, IV 12), einander. Es ist auch immer der Ort an dem die »reine Sprache«, womöglich am ehesten im Sinne der Lévinas'schen »Spur«, anwesend und bemerkbar ist, aus dem hervor es zu übersetzen gilt, was herausgehört,

³⁴⁵ SZONDI, *Schriften II*, a.a.O., S. 325.

³⁴⁶ HIRSCH, »*Die Aufgabe des Übersetzers*«, a.a.O., S. 613.

³⁴⁷ Adorno spricht in einem sehr verwandten Zusammenhang vom »Gewicht der Worte in verschiedenen Sprachen, [...] der unabhängig von der Bedeutung des einzelnen Wortes variiert« (ADORNO, THEODOR W. 1974, *Wörter aus der Fremde*, in: *Gesammelte Schriften*, 11. Band (Hg. Gretel Adorno & Rolf Tiedemann), Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 216-233, S. 227). Die deutsche Entsprechung von »already« ist dem »Gemeinten« nach »schon«. »Aber ›already‹ ist weit schwerer, belasteter als ›schon‹. Man wird im allgemeinen, wenn nicht ein besonderer Akzent auf dem unerwartet frühen Zeitpunkt liegt, ›hier bin ich schon‹ nicht mit ›I am already here‹ sondern etwa mit ›Here I am‹ übersetzen; in angelsächsischen Ländern können Deutsche untereinander sich leicht an dem allzu häufigen already erkennen.« (Ebd.)

erhorcht und vernommen wird. In der Interpretation de Mans wird die Terminologie »Art des Meinens« als eine Übersetzung des linguistischen Begriffs der Lexeme, dem Bedeutungs-, Verweis- und Beziehungskomplex jeglicher Worte gewertet, der natürlich in jeder Sprache ein anderer ist. Diese klassische Frage der Inkongruenz trifft den Gedanken Benjamins nicht wirklich, da er nur für einen engen, womöglich auch theoretisch »aufzählbaren« Teil steht, der auf die gleiche Bedeutung verweist und aus diesem Grund, wie Menninghaus³⁴⁸ erläutert, ausschließlich im Bereich des »Gemeinten« verbleibt. In den späteren sprachphilosophischen Texten mit dem Titel *Lehre des Ähnlichen*, überarbeitet als *Über das mimetische Vermögen*, wird dieses Problem wie folgt umschrieben: »Ordnet man nämlich Wörter der verschiedenen Sprachen, die ein Gleiches bedeuten, um jenes Bedeutete als ihren Mittelpunkt, so wäre zu erforschen, wie sie alle – die miteinander oft nicht die geringste Ähnlichkeit besitzen mögen – ähnlich jenem Bedeuteten in ihrer Mitte sind.« (*Über das mimetische Vermögen*, II 212; vgl. *Lehre vom Ähnlichen*, II 207)

Der Akt der Übersetzung, somit Transzendierung der instrumentellen Sprache, ist in der Ausrichtung auf ästhetische Elemente verwirklicht, eine Ansicht Benjamins, die auf Norbert von Hellingraths Arbeit über *Hölderlins Pindarübertragungen*³⁴⁹ zurückgeht, in der grundlegende übersetzungstheoretische Reflexionen auszumachen sind. In ihr notiert von Hellingrath, dass die Übersetzung die den »kunstcharakter des originals« wiederzugeben gedenkt, sich vornehmlich an »die höhe der diction die art der wortstellung/ der spannung und verschlingung in syntaktischen« und »minder wichtig und freiheiten zugänglich die genaue wortbedeutung zu treffen«³⁵⁰ zu orientieren hat. In der singulären Stellung des Wortes richtet sich die Spannung als die »Art des Meinens« an die Sprache an sich und sprengt den Satz als »Mauer vor der Sprache« (*Die Aufgabe des Übersetzers*, IV

³⁴⁸ Vgl. MENNINGHAUS, *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*, a.a.O., S. 53.

³⁴⁹ Über Hölderlins Pindarübertragungen schreibt Benjamin, und zeitlich der Lektüre von Hellingraths nachfolgend, 1917 an Scholem: »Es wäre nun prinzipiell nicht unmöglich daß zwei Sprachen in eine Sphäre eingehen: im Gegenteil das konstruiert alle große Übersetzung die wir haben. Im Geiste Pindars erschloß sich Hölderlin die gleiche Sphäre der deutschen und der griechischen Sprache: seine Liebe zu beiden wurde *eine*.« (*An Gershom Scholem 17.7.1917*, GB I 370-371)

³⁵⁰ HELLINGRATH, *Pindarübertragungen von Hölderlin*, a.a.O., S. 7.

18). Eine Ablehnung der Ausrichtung auf prädikative Mitteilung lässt sich gleichwohl bei von Hellingrath nachweisen, nach dem sich der Zweck des Übersetzers »geradeaus widerspricht/ wenn er seiner gedankenarbeit logisch und inhaltliche zusammenhänge des originals aufzudecken platz gewährt im texte seiner übertragung«³⁵¹. Auch von Hellingrath konstatiert ein konsensuales Sprachverständnis, das von »einer gewissen vorausverständlichen logik durchtränkt« ist und »sich auf kosten des lebendigen vom worte befreit«³⁵². Diese platonische Codierung lässt in der Übersetzung den Sinn als Paraphrasierung des Originals aufnehmen, vergisst aber, »auf wie gewundenen wegen wir ihn aus inversionen verschlungener perioden/ aus kühnen widerstrebenden worten zusammenlesen«³⁵³. In der Sinnlichkeit der »widerstrebenden worte« oszilliert der Sinn in den »Arten des Meinens«; und wurde der platonische Automatismus einmal bewusst abgelehnt, »stoszen wir uns an der *stimme der Piëriden* und finden Klopstock und George geschraubt und undeutsch«³⁵⁴. Sinn und Sinnlichkeit sind sprachliche und nicht nationalsprachliche Gegebenheiten und deswegen in ursprünglicher Verwandtschaft gegeben. »gewiss kann das deutsche nicht so die actionsart durch die verbalform ausdrücken: aber es kann unendlich viel/ wenn es nur wagt. dies beweisen eben Hölderlins übertragungen.«³⁵⁵

Nur im Modus Wort für Wort, »von Abgrund zu Abgrund« (*Die Aufgabe des Übersetzers*, IV 21), wird die Sprache des Übersetzers sich selbst fremd, da nur in der Wörtlichkeit, die Bibel als ihr Urbild, der Sinn durchscheinend und die gereinigte Ansicht – im Echo des Originals – der anderen Sprache sichtbar wird. Diaphan ist die Sprache allein in der Wörtlichkeit, weil beispielsweise in der Interlinearversion der Bibel das Wort Gottes durchblitzt, wie die Wörtlichkeit der Übersetzung, im Sinne einer Passage, das Original durchscheinen

³⁵¹ HELLINGRATH, *Pindarübertragungen von Hölderlin*, a.a.O., S. 7.

³⁵² Ebd.

³⁵³ HELLINGRATH, *Pindarübertragungen von Hölderlin*, a.a.O., S. 8.

³⁵⁴ Ebd.

³⁵⁵ Ebd.

lässt.³⁵⁶ »Dem neunzehnten Jahrhundert standen Hölderlins Sophokles-Übersetzungen als monströse Beispiele solcher Wörtlichkeit vor Augen.« (*Die Aufgabe des Übersetzers*, IV 17) Nur in der Wörtlichkeit lässt sich die Melodie des Originals nach Benjamin einfangen, wie ebenfalls entscheidend in der Wortstellung für von Hellingrath, die Wiedergabe des künstlerischen Charakters niedergelegt wird, und für Benjamin wie von Hellingrath Hölderlin deren Pate ist. »So/ von schwerem wort zu schwerem wort reizt diese sichtart den hörer/ lasst ihn nie zu sich kommen nie im eignen sinn etwas verstehen vorstellen fühlen: vom wort zu wort muss dem strome folgen und dieser wirbel der schweren stoszenden massen in seinem verwirrenden oder festlich klaren schwunge ist ihr wesen und eigentlicher kunstcharakter.«³⁵⁷

Nach von Hellingrath sind die zentralen Fehler einer Übersetzung von Hölderlin gemieden worden und sinnverwandt haben diese Fehler, als seinesgleichen Suchende elementare Irrtümer schlechter Übersetzung, in Benjamins Theorie Eingang gefunden. Nämlich: »reflexion über inhaltliches (den geist) in den text zu verarbeiten/ den kunstcharakter der vorlage (das wörtliche, formale) zu missachten/ dafür aus eigenem reichthum ›poesie‹ (das freie schöne) ihr zu schenken.«³⁵⁸ Wie für Benjamin die Übersetzung nicht einem Leser zu dienen hat, wurde bei Hölderlin dahingehend, in der Interpretation von Hellingraths, in einem »unvergleichbar höherm grade privat« und »d.h. ohne jede bezugnahme auf ein publicum«³⁵⁹ übersetzt. Der Akt der Übersetzung als Ergänzung und messianische Versöhnung der Sprachen findet sich nicht nur in Benjamins Theorie, sondern bereits radikal in Hölderlin verwirklicht. »so wächst er auf aus licht und nacht geboren/ und fasst der neue retter des himmels strahlen ruhig

³⁵⁶ Vgl. hierzu Benjamin im *Übersetzeraufsatz*: »Die wahre Übersetzung ist durchscheinend, sie verdeckt nicht das Original, steht ihm nicht im Licht, sondern läßt die reine Sprache, wie verstärkt durch ihr eigenes Medium, nur um so voller aufs Original fallen. Das vermag vor allem die Wörtlichkeit in der Übertragung der Syntax und gerade sie erweist das Wort, nicht den Satz als das Urelement des Übersetzers. Denn der Satz ist die Mauer vor der Sprache des Originals, Wörtlichkeit die Arkade.« (*Die Aufgabe des Übersetzers*, IV 18)

³⁵⁷ HELLINGRATH, *Pindarübertragungen von Hölderlin*, a.a.O., S. 6.

³⁵⁸ HELLINGRATH, *Pindarübertragungen von Hölderlin*, a.a.O., S. 19.

³⁵⁹ HELLINGRATH, *Pindarübertragungen von Hölderlin*, a.a.O., S. 22.

auf/ die menschen und die götter söhnt er aus und näher wieder leben sie wie formals.«³⁶⁰ Abseits Benjamins Kommentar *Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin*, »Dichtermut« – »Blödiheit« ist bisher Norbert von Hellingraths eingehender theoretischer Einfluss von der Wissenschaft weitgehend missachtet worden und beinahe singulär ragen einzig Heinrich Kaulens³⁶¹ und Yoshihiko Hiranos³⁶² Analysen hervor.³⁶³

Die Bewegung der Übersetzung vollzieht sich derart, wie ein Flaneur eine Passage – »Sprachpassagen« nach Ulrich Welbers – durchstreift. Gesäumt von Geschichtlichkeit leuchtet die Passage auf ein Original. Die Übersetzung als Sprachpassage verdankt ihre Beleuchtung der Diaphanie, die in ihrer Gebrochenheit das Original durchschimmern lässt. »Die Zweideutigkeit der Passage als Zweideutigkeit des *Raumes*« (*Pariser Passagen II*, V 1050) scheint zurück auf ihr Original und deutet auf die »reine Sprache«, als die Intention, in welcher sich die Passage öffnet. Eine gelungene Übersetzung bleibt ihrem Wesen nach immer als solche zu erkennen

³⁶⁰ HELLINGRATH, *Pindarübertragungen von Hölderlin*, a.a.O., S. 41.

³⁶¹ Vgl. hierzu: KAULEN, *Rettung und Destruktion*, a.a.O., S. 81-84. Des Weiteren kann nur mehr Patrick Primavesis Arbeit in diesem Zusammenhang positiv erwähnt werden. Vgl. dazu: PRIMAVESI, *Kommentar, Übersetzung, Theater*, a.a.O., S. 180-183.

³⁶² Yoshihiko Hirano bringt die, für die nachkommende Rezeption entscheidende Differenzierung – gesetzt durch Norbert von Hellingrath – einer »harten« und »glat-ten Fügung« Hölderlinscher Dichtung in Beziehung zu *parole* und *écriture*. Zu Benjamins Übersetzungstheorie wird ausschließlich die Übernahme von Hellingraths These der »Wörtlichkeit« konstatiert. Des Weiteren sieht er in von Hellingraths nicht mehr verwirklichten Barockabhandlung einen möglichen Stein des Anstosses zu Benjamins *Trauerspielbuch*, in welchem u.a. Hölderlins Stilcharakterisierung als barock nach von Hellingraths zitiert wird (vgl. *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, I 365). (Vgl. HIRANO, YOSHIHIKO 1999, *Pannwitz – Boehringer – Hellingrath, Einige Ansätze zu Benjamins Übersetzungstheorie*, in: *global benjamin*, 3 Bände (Hg. Klaus Garber & Ludger Rehm), München: Wilhelm Fink, S. 910-917, inbes. S. 914-916)

³⁶³ Zu Heinrich Kaulens Bewertung Norbert von Hellingraths übersetzungstheoretischen Leistungen und ihrer fehlenden Beachtung von Seiten der Wissenschaft siehe die nachkommenden Zeilen: »Ist die kritische Ausgabe bahnbrechend durch die Veröffentlichung zahlreicher ungedruckter Gedichte aus dem Nachlaß, so liefert diese Arbeit dem neuen Hölderlinbild das erforderliche theoretische Fundament und gelangt darüber hinaus zu wichtigen übersetzungstheoretischen Grundbegriffen, deren Bedeutung für die Übersetzungstheorie dieses Jahrhunderts bislang kaum hinreichend wahrgenommen worden ist.« (KAULEN, *Zum Gedächtnis von Hellingraths*, a.a.O., S. 201)

und fingiert nicht selbst als ein Original gelesen zu werden, da in ihrer Sichtung, durchscheinend, immer das Original durchblickt. Wort für Wort heißt auch »Art des Meinens« für »Art des Meinens«, die sich einander nur momentan, da jede Übersetzung nur eine aktuelle und vorübergehende Entsprechung ist, in »prästabilisierter Harmonie«, ganz wie Leibniz' *Monadologie*, ergänzen. Die sprachliche Vervollständigung bleibt kontinuierlich aufgegeben und lässt sich im strengen Sinne nie absolut realisieren. Aus der Harmonie, »als Ergänzung zur Sprache« (*Die Aufgabe des Übersetzers*, IV 18), tritt das »Gemeinte« gereinigt, als »reine Sprache« hervor, weil in den »Arten des Meinens« das »Gemeinte« immer durchscheint und enthalten ist und die Übersetzung die »reine Sprache« keimhaft verwirklicht hat.

»Wie nämlich Scherben eines Gefäßes, um sich zusammenfügen zu lassen, in den kleinsten Einzelheiten einander zu folgen, doch nicht so zu gleichen haben, so muß, anstatt dem Sinn des Originals sich ähnlich zu machen, die Übersetzung liebend vielmehr und bis ins Einzelne hinein dessen Art des Meinens in der eigenen Sprache sich an bilden, um so beide wie Scherben als Bruchstück eines Gefäßes, als Bruchstück einer größeren Sprache erkennbar zu machen.« (*Die Aufgabe des Übersetzers*, IV 18)

Das Gefäß der Welt bei Leibniz harmonisiert im Panoptikum der Monaden, die als einzelne Scherbe in ihrer jeweiligen Sehenswürdigkeit in nuce, die Welt selbst darstellen. Ganz in der Weise weist die Übersetzung, nur in der Wörtlichkeit der Bruchstücke natürlich, auf das Original, wie da womöglich gesagt werden könnte, dass die Namen als Monaden, in ihrer gemeinsamen Komposition, Gotteswort als Namenssprache – soweit es in ihnen stattfinden und somit nie absolut – harmonisch offenbaren würden. Im Wohlklang der Ergänzung der Sprachen in der »reinen Sprache« schwingen die Intentionen der Sprachen und empfangen einen Klang – ertönen. Die Harmonie bei Benjamin ist nicht, wie dem Denken Leibniz' eigen, eine konstante und in jeder Perzeption immer erneuernde geschichtliche, sondern stellt sich im Festhalten im absoluten Augenblick des Nu, in einer Art geschichtlicher Stillstellung, momentan dar. Wenn der

absolut harmonische Zustand der Welt nicht im Sinne einer Kant-schen »regulativen Idee« bei Benjamin verstanden wird, dann besitzt er zumindest in der Weise einen utopischen Charakter³⁶⁴, in welchem sich die Harmonie in ihrer reinsten Vollendung nur durch einen messianischen Stillstand offenbaren ließe. Im »Jetzt des Eingedenken« sich der Geschichte bewusst werden, lässt gestalterische Formen im Ereignis erst entstehen, die im Moment das sprachliche Ereignis, sei es Harmonie oder Schönheit ausdrücken. Im Augenblick wird im Bild als Monade etwas lesbar und eine Korrespondenz unsinnlicher Ähnlichkeit zwischen vergangener und »Jetztzeit« erkennbar, welche mimetische Entsprechungen rezitieren. Die absolute Harmonie als Anordnung von gereinigten Bruchstücken im postgeschichtlichen Zustand ist im strengen Sinne eine Grenze der Grenze. Das Denken des Einzelnen, der Bruchstücke, ist ein Charakteristikum bei Benjamin und zieht sich in diversen Entsprechungen durch sein Werk – siehe z.B. seine Konzeption von Idee und Mosaik, sein Denken des Zitats und das ursprünglich angedachte Konzept der *Passagenarbeit*. »Der Übersetzer ist ein Grenzgänger. Er folgt der Bruchlinie, die zwei Sprachen miteinander teilen und die sie voneinander teilt. Wie zwei Scherben fügt er sie zu einem größeren ›Bruchstück‹ zusammen, dessen Konturen das Ganze erraten lassen.«³⁶⁵

Benjamins Entsprechung der ersten Strophe Baudelaires Gedichts *Paysage*, mit dem deutschen Titel *Landschaft*, kann »als gemeinsame Heuristik von Theorie und Praxis der Übersetzung«³⁶⁶ gelesen werden – »Ich will um meinen Strophenbau zu läutern/ Dicht unterm Himmel ruhn gleich Sternedeutern/ Daß meine Türme ans verträum-

³⁶⁴ Vgl. dazu: »Es ist durchaus nicht so, als ob die Namensprache wie ein verstreutes Mosaik wieder zusammenzufügen wäre, das Unendliche kann nicht vorgestellt werden als Summe des Endlichen. Zwar enthält jede Sprache Teile des Gehaltes der Namensprache, aber das, was sie ›gesagt‹ hat, ist ihnen unerreichbar. In diesem Sinne ist ›jenes gedachte, innerste Verhältnis der Sprachen [...] das einer eigentümlichen Konvergenz. Es besteht darin, daß die Sprachen einander nicht fremd, sondern a priori (!) und von allen historischen Beziehungen abgesehen einander in dem verwandt sind, was sie sagen wollen‹ (*Aufgabe des Übersetzers*, IV 12), aber niemals zu sagen in der Lage sind.« (BRÖCKER, *Die Grundlosigkeit der Wahrheit*, a.a.O., S. 182-183)

³⁶⁵ WOHLFARTH, *Das Medium der Übersetzung*, a.a.O., S. 116.

³⁶⁶ WELBERS, *Sprachpassagen*, a.a.O., S. 380.

te Ohr/ Mit dem Winde mir senden den Glockenchor« (*Baudelaire, Tableaux parisiens*, IV 23). Die Erfahrung der Erkenntnis, ganz der esoterischen Gebärde Benjamins, wird wie in der *Erkenntniskritischen Vorrede* im Charakter des Sterndeutens empfangen, der die Strophe läutert, sie in der Wörtlichkeit vom Sinn reinigt – über und höher, nah am Himmel, der »reinen Sprache« näher setzt. Lediglich so und in dieser Weise lässt sich sagen, dass »das echte Verhältnis zwischen Original und Übersetzung zu erfassen« (*Die Aufgabe des Übersetzers*, IV 12) ist. Nicht nur als performative Darstellung von Übersetzung, sondern als wesentliche Manifestation von Sprache als Entsprechung kann diese Strophe gelesen werden. Benjamins Übertragungen übersetzen nicht allein ein Original, sondern reflektieren und referieren immer auch den Akt der Übersetzung selbst. Nicht-instrumentelle Sprache als Entsprechung läutert den bekannten Strophenbau, von dem der Mensch – im Sinne Heideggers »Geläut der Stille«³⁶⁷ – angesprochen wurde und lässt in den Türmen der Sprache ihren Glockenchor ertönen, der dann vom verträumten Ohr des im Turm weilenden Sterndeuters vernommen wird.

Es handelt sich bei Benjamins Theorie nicht um eine kategorische Negation des Sinns, sondern er will nicht, dass ästhetische Kompromisse zu Gunsten einer Übertragung »unwesentlichen Inhalts« (*Die Aufgabe des Übersetzers*, IV 9) getroffen werden und insistiert stattdessen auf einen Vorrang der nicht-instrumentellen, künstlerischen Seite der Übersetzung – denn nur darauf hat »die Arbeit des wahren Übersetzers sich« (*Die Aufgabe des Übersetzers*, IV 15) zu richten. Der Sinn ist natürlich auch immer in jedem Wort, wortwörtlich in der Wörtlichkeit, sinnlich präsent. Der Sinn, das »Gemeinte«, tritt auch nie an und für sich frei von der Sinnlichkeit auf, weil er immer zu der »Art des Meinens« in einem Abhängigkeitsverhältnis steht und erscheint selbstständig nur, »aus der Harmonie all jener Arten des Meinens als die reine Sprache« (*Die Aufgabe des Übersetzers*, IV 14), als wahrhaft und endgültig gereinigt, wenn der Sinn absolut sinnlich, also die Sinnlichkeit restlos Sinn geworden ist.

³⁶⁷ HEIDEGGER, *Unterwegs zu einer Sprache*, a.a.O., S. 309.

Zusammenfassend lassen sich drei Punkte aufzeigen, die selbstredend ineinander spielen und von Winfried Menninghaus klar dargestellt wurden.

1. Das »jeweilig Gemeinte« beschreibt das, was in Sprache ist und durch sie transportiert wird, aber wie Benjamin schreibt, sich nicht von der Materie wie Bewegung Sprache trennen lässt. Demzufolge existiert das prädikativ Mitgeteilte, der Sinn, Inhalt usw. nie in relativer Selbständigkeit zu der Art und Weise, wie er in die Sprache ver- und eingewiesen wird. Im Wandel der Zeit verwandelt sich auch die Sprache, der prädikative Sinn der Worte. Aus diesem Grunde hat sich das »Gemeinte« immer an die »Arten des Meinens«, d.h. an die Intention der Sprache selbst zu richten, um überhaupt zur Sprache zu kommen.
2. Die »Art des Meinens« illustriert eine Terminologie äquivalent zum geistigen Wesen des *Sprachaufsatzes* – den Ton und die Geste der Sprache als Intention an die »reine Sprache«. Eigentlich rückt sie den nicht-mittelbaren, ästhetischen Bezirk ins Blickfeld, der immer mit aufblitzt. Im Kontext der Übersetzungstheorie wird explizit auf die historische Komponente Wert gelegt, die die »Art des Meinens« als einen Abstammungsbegriff, die geschichtliche Bewegung der Monade, ausweist.
3. Das »einzigartig Gemeinte«, das aus der Harmonie der »Arten des Meinens« während der Übersetzung heraustritt, manifestiert den messianischen Moment der die Sprachverwirrung schlichtet. Das was aus den intensiven Berührungen der »Arten des Meinens« ans Licht kommt, ist die endgültige und untrennbare Einheit von Sinn und Sinnlichkeit – mit einem Wort: Offenbarung. »In dieser reinen Sprache, die nichts mehr meint und nichts mehr ausdrückt, sondern als ausdrucksloses und schöpferisches Wort das in allen Sprachen Gemeintes ist, trifft endlich alle Mitteilung, aller Sinn und alle Intention auf eine Schicht, in der sie zu erlöschen bestimmt sind.« (*Die Aufgabe des Übersetzers*, IV 19)

Interessant wird für Benjamin in der Übersetzung, die sich der Treue³⁶⁸ und Freiheit verpflichtet hat, die Anbindung des »Gemeinten« an die »Art des Meinens« der anderen Sprache. Der Freiheit in Sprache verpflichtet, schützt Benjamin seine Theorie einmal mehr vor der Gefahr, in den Abgrund der Restriktion zu fallen. Über den freien Umgang mit Sprache schreibt Benjamin am Beispiel von Friedrich Nietzsche, den er als ausgezeichneten Vertreter der radikalen Sprachverwendung im Deutschen sieht: »Wenn Nietzsche die deutsche Sprache glänzend mißbraucht, so rächt er sich dafür, daß niemals eine deutsche Sprachtradition – es sei denn in der dünnen Schicht literarischer Expression – wirklich zustande gekommen ist. Die Freiheiten, die die Sprache ließ, nahm er sich nocheinmal, um sie ihr vorzuhalten. Und der Mißbrauch der deutschen Sprache bedeutet letz(t)lich die Kritik an der Unfertigkeit der deutschen Menschen.« (*La Traduction*, VI 158)

Einer treuen Übersetzung, die Wort für Wort verfäht, ist es nicht gegeben, den Sinn in seiner ganzen Gewalt zu übersetzen, aber im Ton der anderen Sprache gewinnt dieser an und für sich seine Bestimmung.³⁶⁹ Der Sinn setzt in die andere Sprache über und sich in ihrer »Art des Meinens« nieder. Mit dem Sinn der Sprache versteht Benjamin die kommunizierbare Komponente der Sprache, jene, die in irgendeiner Form verhandelbar ist. Obwohl die Wörtlichkeit der inhaltlichen Wiedergabe im Weg zu stehen scheint, liegt ihr die Relevanz der Bewahrung des Sinns zu Grunde. Selbst wenn Sinn und Mitteilung dasselbe sind, so bleibt der Sinn »ihm ganz nah und doch

³⁶⁸ Vgl. zur Treue bei von Hellingrath das nachfolgende Zitat: »Man wird dieser sprache ihre dunkelheit zum vorwurf machen. sie ist so dunkel/ weil sie dem ausdruck der wortstellung und wortverschlingung des Pindar mit groszer treue folgt/ was/ wie ich oben zu zeigen suchte/ unumgänglich ist wenn man den kunstcharakter der vorlage wiedergeben will/ und darauf allein kommt es Hölderlin an.« (HELLINGRATH, *Pindarübertragungen von Hölderlin*, a.a.O., S. 22)

³⁶⁹ Zum Moment der Gestaltung in der Treue und im ähnlich werden mit der fremden Sprache siehe die folgenden Zeilen von Hellingraths: »die treue in wortstellung und wortbildung das ist wol das unvergängliche verdienst dieser übersetzer/ sie gibt dem übersetzer etwas sprachschöpferisches zwar nicht aus eigenem und dichterischem geiste heraus aber aus vertrauender hingabe an den genius der andern sprache/ und dadurch seiner rede eine annäherung an die intensität wahrer dichterischer rede.« (HELLINGRATH, *Pindarübertragungen von Hölderlin*, a.a.O., S. 10)

unendlich fern« (*Die Aufgabe des Übersetzers*, IV 19), als frühe Definition des Auratischen, unter und in ihm verborgen und ist doch als »ein Letztes, Entscheidendes« (*Die Aufgabe des Übersetzers*, IV 19) voller und über, höher gesetzt, als alle bloße Mitteilung. In diesem Sinne ergänzen sich die Sprachen zueinander und richten sich in Richtung der »reinen Sprache«, weil dort der Kern der Wandlung, die einzelnen Perzeptionen der Monade, eingebettet ist. Die Sprache als Monade ist das Wachstum der Sprache, welche als streng inwendig und fensterlos in dem Sinne nach Leibniz gedacht werden kann, sofern sich die Wörter als Monaden ausschließlich *in* der Sprache entfalten. Wie jede einzelne Monade jeweils in ihre Wesensart die Welt zur Gänze ausdrückt, birgt jedes Wort in seiner ureigenen Tonlage die »reine Sprache« in sich.

Außer in der Restriktion der Mitteilung, und selbst dort, ist jedem Körper ein Nicht-Mitteilbares gegeben – »Symbolisierendes oder Symbolisiertes. Symbolisierendes nur, in den endlichen Gebilden der Sprache; Symbolisiertes aber im Werden der Sprache selbst« (*Die Aufgabe des Übersetzers*, IV 19). Die Synthese von kommunizierbaren und nicht-kommunizierbaren Charakteren wird im *Sprachessay* als geistiges Wesen verknüpft. »Es ist nämlich Sprache in jedem Falle nicht allein Mitteilung des Mitteilbaren, sondern zugleich Symbol des Nicht-Mitteilbaren.« (*Über Sprache überhaupt*, II 156) Umso gelungener die Übersetzung, desto mehr sperrt sie sich als Fremde ihrer eigenen Sprache dem Zeitgeist. »Vielmehr ist eben das die Bedeutung der Treue, welche durch Wörtlichkeit verbürgt wird, daß die große Sehnsucht nach Sprachergänzung aus dem Werke spreche.« (*Die Aufgabe des Übersetzers*, IV 18) Diese Spannung als ihr Werden erlangt die Sprache, die folglich ihr Wesen als Übersetzung verwirklicht, im Fremd-Werden ihrer selbst. Fremd wurde sie aus der Sehnsucht heraus, die sie die Wesenheit der fremden Sprache im Akt uneingeschränkter Passivität empfangen lies. »Sehnsucht ist ein Bestimmt-Werden.« (*Schemata zum psychophysischen Problem*, VI 86-87) Es ist namentlich die Entgegennahme dieser gewaltigen Fremdheit, welche die Entfaltung der Sprache hervorruft, sie kreativ

öffnet und nicht zufällig kann Benjamin getreu von Hellingraths³⁷⁰ feststellen, haben »Luther, Voß, Hölderlin, George [...] die Grenzen des Deutschen erweitert« (*Die Aufgabe des Übersetzers*, IV 19). Eröffnet wird die Öffnung und daraus resultierend ein Wachsen der disparaten Sprache nicht, indem sie Sprachlichkeiten der anderen Sprache durch vermeintliche Äquivalenzen der eigenen ausdrückt, wie dies so oft bei, Benjamin zufolge, schlechten Übersetzungen vollzogen wird, sondern in Auswirkung dessen, dass in die eigene Sprache die Qualität der fremden integriert und sie sich sodann selber fremd wird. Das Geflecht der eigenen Sprache webt sich nach dem Wesen der fremden Sprache neu, »denn der Sinn der Übersetzung ist überhaupt: die fremde Sprache in der eigenen zu repräsentieren« (*La Traduction*, VI 160). Neben Goethes *Diwan* stellt Rudolf Pannwitz³⁷¹ *krisis der europäischen kultur* von 1917 eine der beiden einzig produktiven Schriften in Deutschland – nach Benjamin; und diese Deutung wird auf seine Unkenntnis zurückgeführt³⁷² – der Theorie der Übersetzung dar, aus der diese Wechselbeziehung entnommen ist. Benjamin zitiert – neben Mallarmé und der Bibel, die unikal ausgewiesene Übersetzung – wie folgt Pannwitz:

³⁷⁰ Vgl. hierzu von Hellingraths Ausführungen: »an allem was Luther, Klopstock, Voss zur verjüngung und entfesselung deutscher rede gewagt, [...] ist von gesamtübertragungen seine (Pindarus werke/ zwei bände/ 1820) die beste.« (HELLINGRATH, *Pindarübertragungen von Hölderlin*, a.a.O., S. 12) Zur Vervollständigung der Liste vgl. S. 186.

³⁷¹ Zu Rudolf Pannwitzs Einfluss auf Benjamin vgl.: »Während Mallarmés Bedeutung für den jungen Benjamin vielfach bezeugt ist [...], scheint Benjamin sich mit Pannwitz kaum eingehend beschäftigt zu haben; offensichtlich hat er nicht einmal die zitierte Schrift aus dem Jahr 1917 vollständig gelesen. – Daß der Hinweis auf Pannwitz gleichwohl sachlich berechtigt ist, zeigt sich darin, daß bei Pannwitz, über den Gedanken der Spracherweiterung hinaus, wesentliche Motive der Benjamin-schen Übersetzungslehre bereits vorweggenommen sind, so die Ablehnung der ›dichterischen bearbeitung‹, die Verpflichtung auf ›worttreue‹ und das Ideal der ›interlinearversion‹, die ›jedes wort fast die ganze wortfolge streng wieder zu geben‹ sucht (R. PANNWITZ: *Die Krisis der europaeischen Kultur*, S. 240, 241, 243).« (KAULEN, *Rettung und Destruktion*, a.a.O., S. 78)

³⁷² Vgl. dazu: »Was die Darstellung angeht, so vermisse ich eine sehr wesentliche Hilfe in allen philosophischen Vor-Arbeiten früherer Autoren über diesen Gegenstand.« (*An Gershom Scholem* 26.3.1921, GB II 145) Norbert von Hellingraths Schrift über *Hölderlins Pindarübertragungen* ist, nicht ungewöhnlich für Benjamins generellen Umgang mit seinen (besten) Quellen, mit keinem Wort im *Übersetzeraufsatz* erwähnt.

»unsre übertragungen auch die besten gehn von einem falschen grundsatz aus sie wollen das indische griechische englische verdeutschen anstatt das deutsche zu verindischen vergriechischen verenglischen. sie haben eine viel bedeutendere ehrfurcht vor den eigenen sprachgebräuchen als vor dem geiste des fremden werks ... der grundsätzliche irrtum des übertragenden ist dass er den zufälligen stand der eignen sprache festhält anstatt sie durch die fremde sprache gewaltig bewegen zu lassen. er muss zumal wenn er aus einer sehr fernen sprache überträgt auf die letzten elemente der sprache selbst wo wort bild ton in eins geht zurück dringen er muss seine sprache durch die fremde erweitern und vertiefen man hat keinen begriff in welchem masze das möglich ist bis zu welchem grade jede sprache sich verwandeln kann sprache von sprache fast nur wie mundart von mundart sich unterscheidet dieses aber nicht wenn man sie allzu leicht sondern gerade wenn man sie schwer genug nimmt.« (*Die Aufgabe des Übersetzers*, IV 20)

Eine Auswirkung auf beiden Seiten hat die Ergänzung der Sprachen zueinander insoweit, als das Original in den Prozess der Reife eintritt, während die Sprache der Übersetzung, im Moment der Anbindung an die Sprache des Originals, fremdartig und somit für seine Muttersprache spracherweiternd wird. »Die Übersetzung so Benjamin, wandelt nicht eine fremde Sprache in eine, die wir unser eigen nennen können, sondern läßt uns die Sprache, die wir für unsere eigene halten, als aufs äußerste fremd erscheinen.«³⁷³ Unmittelbar rückt die Übersetzung die Fremdheit der Sprache ins Zentrum ihrer Aufgabe, weil im Fremden die charakterlichen Eigenheiten der Fremdsprache dargelegt sind. In der Un-Übersetzbarkeit, Symbol des Nicht-Mittelbaren, sind die Freiheiten der Sprache als die porösen Grenzen der eigenen zu finden und daraus richtet sich die Übersetzung sinnlicher, da den wesentlichen Sinn ihrer Muttersprache erweiternd, in luftige Höhen und vom schweren Sinn des Originals entbunden, an die »reine Sprache«. Die menschliche Sprache als das »Gemeinte« richtet sich auf und zitiert in ihrer »Art des Meinens« die »reine Sprache«. Wie in jedem Körper Gott waltet, liegt

³⁷³ JACOBS, *Die Monstrosität der Übersetzung*, a.a.O., S. 167.

auch jedem Text die »reine Sprache« zugrunde und offenbart den Raum auf den der Übersetzer, auch als primäre Erfahrung, seine Bildschärfe einzustellen hat. In der Übersetzung vollzieht sich im Original ein Mehr an Leben. »Das Werk lebt nicht allein länger, es lebt *mehr noch und besser*, über die Verhältnisse seines Autors hinaus, mit andern Mitteln.«³⁷⁴

Da die Übersetzung ihrem Naturell nach abhängig vom Original ist, liegt ihm auch die Darstellung der Übersetzung »objektiv« als ihre Aufgabe in der Übersetzbarkeit zu Grunde, die sich in der Weise reicher entfaltet, je geringer das Original von Mitteilung durchzogen und desto dichterischer es sich zu erkennen gibt. »Je höher ein Werk gearbeitet ist, desto mehr bleibt es selbst in flüchtigster Berührung seines Sinnes noch übersetzbar.« (*Die Aufgabe des Übersetzers*, IV 20) Als Konsequenz verfliegt in der Übersetzung beinahe gänzlich jedweder Sinn, weil er nur in großer »Flüchtigkeit« (*Die Aufgabe des Übersetzers*, IV 20) an ihr haftet.

»Hierfür wie in jeder andern wesentlichen Hinsicht stellen sich Hölderlins Übertragungen, besonders die der beiden Sophokleischen Tragödien, bestätigend dar. In ihnen ist die Harmonie der Sprachen so tief, daß der Sinn nur noch wie eine Äolsharfe vom Winde von der Sprache berührt wird. Hölderlins Übersetzungen sind Urbilder ihrer Form; sie verhalten sich auch zu den vollkommensten Übertragungen ihrer Texte als Urbild zum Vorbild, wie es der Vergleich der Hölderlinschen und Borchardtschen Übersetzung der dritten pythischen Ode von Pindar zeigt.« (*Die Aufgabe des Übersetzers*, IV 20-21)

Neben der Interlinearversion der Bibel, als »Urbild oder Ideal aller Übersetzung« (*Die Aufgabe des Übersetzers*, IV 21), gelten für Benjamin Hölderlins Tragödien- und Pindarübersetzungen als monströse

³⁷⁴ DERRIDA, *Babylonische Türme. Wege, Umwege, Abwege*, a.a.O., S. 135.

Darstellung ihrer Gattung par excellence, obwohl Hölderlin philologische Kenntnisse³⁷⁵, laut von Hellingrath, vermissen lässt.

»Die Sophokles-Übersetzungen waren Hölderlins letztes Werk. In ihnen stürzt der Sinn von Abgrund zu Abgrund, bis er droht in bodenlosen Sprachtiefen sich zu verlieren. Aber es gibt ein Halten. Es gewährt es jedoch kein Text außer dem heiligen, in dem der Sinn aufgehört hat, die Wasserscheide für die strömende Sprache und die strömende Offenbarung zu sein. Wo der Text unmittelbar, ohne vermittelnden Sinn, in seiner Wörtlichkeit der wahren Sprache, der Wahrheit oder der Lehre angehört, ist er übersetzbar schlechthin. Nicht mehr freilich um seiner-, sondern allein um der Sprache willen.« (*Die Aufgabe des Übersetzers*, IV 21)

Bei Hölderlin zeigen sich die Gefahren und Drohungen der an porösen Grenzen wandelnden Übersetzung, die nur jenem widerfahren, der sich mutig ins Spiel dieser Gefahren bringt.³⁷⁶ »Mut ist das Lebensgefühl des Menschen, der sich der Gefahr preisgibt, dadurch sie in seinem Tode zur Gefahr der Welt erweitert und überwindet zugleich. Die Größe der Gefahr entspringt im Mutigen – erst indem sie ihn trifft, in seiner ganzen Hingabe an sie, trifft sie die Welt.« (*Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin*, II 123)

³⁷⁵ Vgl. dazu: »er verwechselt worte/ construiert falsch oder ungenau und missversteht daher sätze oder ganze abschnitte. hin und wider wahrte er auch deshalb die wörtlichkeit all zu ängstlich/ weil ihm die deutung nicht klar ist. es ist aber ein anderes eine sprache grammatisch beherrschen/ ein anderes ihrem wesen vertraut sein/ und dadurch langen innigen verkehr war ihm das griechische vertraut geworden wie wenigen andern. ingenium supplierte und so kam es denn dass einer/ dem jeder gymnasiast beliebig viel grammatikfehler nachweisen kann/ unserer sprache ihre bedeutsamsten denkmale des erfassens griechischen sprachgeistes geschenkt hat/ wahre wiedergeburt antiker dichtung/ denkmale an denen meines erachtens sogar der classischen philologie beflissene manches lernen könnten/ was lebendig machen der alten sprache und verstehen des kunstcharakters anlangt.« (HELLINGRATH, *Pindarübertragungen von Hölderlin*, a.a.O., S. 24)

³⁷⁶ Einer gewissen Art von Schrifttum ist es eigen, dass »die Übersetzung als Wagnis, als gefährliches Kunststück sich darstellt« (*Ein grundsätzlicher Briefwechsel über die Kritik übersetzter Werke*, III 122) und nur als ein radikales Experiment vollzogen werden kann. »Ein Typus dieser Klasse war der deutsche Proust, der von verschiedenen Autoren, zuletzt von Franz Hessel und mir, vorgelegt wurde.« (*Ein grundsätzlicher Briefwechsel über die Kritik übersetzter Werke*, III 122)

Der Sinn wird in Hölderlins Übersetzungen beinahe bis hin zu seiner absoluten Sinnlosigkeit provoziert, was den sprachlosen Abgrund und »den Verlust oder die Preisgabe jedes kommunikativen Sinns im Verstummen des Subjekts«³⁷⁷ zufolge haben könnte, Gefahren, denen aber Hölderlin – trotz seiner Radikalität – nicht zu verfallen droht. Überhaupt personifiziert Hölderlin die Lösung über die Aufgabe schlechthin, da sich bei ihm die Grenze zu einem wahren Extrem – im Sinne der *Erkenntniskritischen Vorrede* – ausgereizt hat, in welcher der Sinn fast gänzlich in sprachlicher Offenbarung aufgelöst, aber nicht verloren ist. In ihm hat sich die sprachliche Mitteilung beinahe gänzlich entzogen und offenbart sich als Konsequenz sinnlich präsent, fast durchsichtig und in dieser Sinnlichkeit wird der Sinn des Sinnes ausschließlich die durchscheinende Sphäre der Sprachpassage. Vollends im Sinne Benjamins Charakterisierung der Surrealisten, wonach deren »Sprache nur sie selbst [ist; d. Verf.] und Laut und Bild und Bild und Laut mit automatischer Exaktheit derart glücklich ineinandergriffen, daß für den Groschen ›Sinn‹ kein Spalt mehr übrigblieb« (*Der Surrealismus*, II 296), obwohl dieser gerade in der Gestaltung absolut anwesend ist.³⁷⁸ Alle Formen des Inhalts sind im Gehalt selber sinnlich und sprachlich gestalterisch geworden, haben dadurch aber nicht an Bedeutung verloren, sondern erst ihre »wahre«, als prinzipielle Bewegung des Werdens von Sprache, erfahren. »und weiter neu die alte weisheit dass das lebenswichtige außerhalb des intellectualen ist und davon unbedingt. dass sie ihn so zur bescheidenheit mahnt/ mag die unbescheidene neugier des philologen entschuldigen.«³⁷⁹

In dieser letztgültigen Durchsichtigkeit des Sinns wird der Sinn selbst undurchdringlich und rein poetisch, was seine Unübersetzbarkeit nach sich zieht. An diesen Punkt aber lassen sich womöglich neue Erkenntnisse, im Durchdringen der Undurchdringlichkeit und demzufolge im Übersetzen der Unübersetzbarkeit von Übersetzungen – als »die kristallen reine Elimination des Unsagbaren« (*An Martin Buber 17.7.1916*, GB I 326) – erschließen, weil der Sinn, wenn

³⁷⁷ PRIMAVESI, »Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin«, a.a.O., S. 465.

³⁷⁸ Vgl. auch Anm. 78.

³⁷⁹ HELLINGRATH, *Pindarübertragungen von Hölderlin*, a.a.O., S. 80.

auch nur im Moment eines auratischen Hauchs, absolut präsent ist. Für eine weitere Analyse wäre eine Rückübersetzung Benjamins Baudelaire-Übertragungen ins Französische, in zweifacher Ausführung, womöglich sehr fruchtbar.³⁸⁰ Da sich Benjamins eingehend einer Theorie der Übersetzungspraxis gewidmet hat, liegt nichts näher als sie an seinen eigenen Übersetzungen³⁸¹ einer Betrachtung zu unterziehen und die Verhältnisse zueinander darzulegen.³⁸² Inwiefern entsprechen seine Übertragungen seiner Theorie und inwiefern

³⁸⁰ Es muss aber bedacht werden, dass Benjamin seinen Übertragungen im Jahr nach ihrer Publikation durchaus schon kritisch gegenüber stand, wie er in einem *Brief an Hugo von Hofmannsthal* festgehalten hat: »Ich habe dabei das ebenso wie gewichtige Faktum im Sinne, daß die Übersetzung metrisch naiv ist. Damit meine ich nicht sowohl die metrische Haltung der Übertragungen als die Tatsache, daß sie mir nicht im selben Sinne zum Problem geworden war, wie die Vorrede dies von der Wörtlichkeit ausspricht. Das Bewußtsein davon ist mittlerweile in mir so deutlich geworden, daß es hinreichend Initiative für neue Übersetzungsversuche in sich birgt.« (*An Hugo von Hofmannsthal* 13.1.1924, GB II 410-411)

³⁸¹ Vgl. dazu sowohl die Charakterisierung von Momme Brodersen: »Heutzutage sind sich die Kritiker mehr oder minder einig darin, daß Benjamins Baudelaire-Übertragungen in ihren formalen Aspekten dem Vergleich mit denen Georges nicht standhalten. [...] Die formale Schwäche seiner Übersetzung wurde jedoch von ihren Stärken mehr als kompensiert. Dort, wo die Moderne in Baudelaire's Lyrik mit Händen zu greifen war, spiegelten seine Versuche das Original viel getreuer wider als die Georgeschen.« (BRODERSEN, *Spinne im eigenen Netz*, a.a.O., S. 124) Wie auch jene von Willy R. Berger: »Benjamins Übersetzung ›poetisiert‹, archaisiert, ja man kann sogar sagen, sie romantisiert Baudelaire, aber sie idealisiert, sie kaschiert ihn nicht, wie das George häufig tut.« Die Übertragungen sind »außerordentlich in den wenigen Fällen, wo sie geglückt sind, ästhetisch unbefriedigend dort, wo ihr künstlicher und experimenteller Charakter allzu sehr durchschlägt. So waren sie unzeitgemäß und konnten infolgedessen [...] keine Wirkung zeitigen. Gleichwohl haben sie eben aufgrund der Tatsache, daß sie das Original nicht an eine literarische Modeströmung verraten, in einigen wenigen großen Stücken eine Gültigkeit und einen künstlerischen Rang erreicht, welcher der Georgeschen Übersetzung gleichkommt und jeder künftigen deutschen Baudelaire-Übertragung als Maßstab dienen muß.« (BERGER, WILLY R. 1975, *Walter Benjamin als Übersetzer Baudelaire's*, in: *Teilnahme und Spiegelung, Festschrift für Horst Rüdiger* (Hg. Beda Allemann & Erwin Koppen), Berlin: Walter de Gruyter, S. 634-663, S. 662-663)

³⁸² Vgl. dazu ein sehr gehaltvolles Kapitel von Friedmar Apel, in dem Benjamins Baudelaire-Übertragungen in Beziehung zu seiner Theorie einer Analyse unterzogen werden: APEL, *Sprachbewegung*, a.a.O., S. 177-192. Und auch ein Artikel Willy R. Bergers – selbst Übersetzer von Baudelaire und Verfasser von Gedichten – sei zu erwähnen, der sehr ausführlich Benjamins Übertragungen, u.a. im Vergleich mit Stefan Georges Baudelaire-Übersetzungen, einer teilweise sehr kritischen Analyse unterzieht, obwohl seine Interpretation Benjaminscher Übersetzungstheorie sehr pragmatisch, um nicht zu sagen konservativ ausfällt: BERGER, *Walter Benjamin als Übersetzer Baudelaire's*, S. 645-663.

lassen sich Erkenntnisse aus dem Vergleich mit Baudelaires Originaltexten ziehen? Diese Fragen sind lediglich die oberflächlichsten Intentionen a priori, die Problemstellungen, die sich aus den Texten selbst ergeben, werden womöglich umso weitreichender sein. Um dieses Gedankenspiel zu verwirklichen liegt eine zweifache Übersetzung seiner Gedichtübertragungen nahe, die als selbstständige Gedichte, demzufolge Originale zu lesen und zu übersetzen wären, was heißen soll, dass sie nicht in einer vergleichenden Lektüre mit Baudelaires Gedichten zu übertragen sind. In einem Fall verfährt die Übersetzung getreu der Theorie Benjamins und im zweiten ohne Einbeziehung der im *Übersetzeressay* niedergelegten Konzeption. Die Autorschaft der zu übersetzenden Gedichte – Benjamins Übertragungen – müsste während des Verlaufs so weit wie möglich anonym gehalten werden, um ihren Charakter als Übersetzung nicht frühzeitig preiszugeben. Überhaupt darf der Eigenname der Übersetzung in keiner Analyse vergessen werden, wie Benjamins Theorie sich unter anderem auch zur Aufgabe gestellt hat, der Übersetzung einen höheren Stellenwert zukommen zu lassen.³⁸³ Sinnliche Übersetzung ist natürlich unablässig ein individueller Prozess, der an menschliche Fähigkeit, folglich an subjektive Fehler, wie Platon schon im *Kratylos-Dialog* angemerkt hat, gebunden ist. Sollte das Experiment nur annähernd glücken, würden drei verschiedene, französische Gedichte – die jeweils das selbe »sagen« und »meinen« – vorliegen und vielleicht unerwartete und sonderbare unsinnliche Ähnlichkeiten veranschaulichen und im besten Falle Eigenheiten der Sprache an sich freilegen.

³⁸³ Wegen eines prinzipiellen Fehlens intensiver Übersetzungsanalyse fordert Benjamin auch eine Fachzeitschrift, die sich nur Übersetzungen und ihren genuinen Charakteren widmen solle. »Solange eben ein internationales Fachblatt für Übersetzungen, das dringend zu wünschen ist, aussteht, wird in den meisten Fällen der Grundsatz *Qui tacet consentire videtur* sein Recht behalten.« (*Ein grundsätzlicher Briefwechsel über die Kritik übersetzter Werke*, III 122)

X. Schlussbemerkungen über Sprache überhaupt und über ihr mimetisches Vermögen

»Das Verschen ist entstellt; doch hat die ganze entstellte Welt der Kindheit darin Platz.«

(*Berliner Kindheit um Neunzehnhundert*, IV 262)

Vor einer misslichen Lage zu stehen, lässt einen den Blick auf die Welt, auf seinen ureigenen Lebenszusammenhang verstellt wahrnehmen, in dem man dann zwangsläufig zu stehen kommt und mitteilungsarm wird. Frei zu sein heißt aber auf der anderen Seite weit zu sein, sich durch ein reichhaltiges Mitteilungs- und Übersetzungsgeschehen auszeichnen.

»Je weniger in den Banden des Schicksals ein Mann befangen ist, desto weniger bestimmt ihn das Nächste, sei es durch Umstände sei es durch Menschen. Vielmehr hat ein dergestalt freier Mensch seine Nähe ganz zu eigen; er ist es, der sie bestimmt. Die eigne Bestimmtheit seines schicksalsmäßigen Lebens dagegen kommt ihm vom Fernen.« (*Schemata zum psychophysischen Problem*, VI 84)³⁸⁴

Selten sind mitteilungsarme Zustände positiver, erfahrungsreicher Natur, sondern weisen sich durch eine gewaltige Eingrenzung der persönlichen sprachlichen Ausdehnung, d.h. der Freiheit aus. Konträr dazu aber erfahren im Besonderen Kinder solche Momente, da sie sich durch eine gewisse Zwanglosigkeit im Umgang mit ihrer

³⁸⁴ Vgl. dazu Benjamins Charakterisierung Friedrich Nietzsches, der sich als außergewöhnlicher Repräsentant eines fernbestimmten Lebens auszeichnet: »Nietzsches Leben ist typisch für die bloße Fernbestimmtheit, die das Verhängnis der höchsten unter den fertigen Menschen ist.« (*Schemata zum psychophysischen Problem*, VI 87) Vgl. auch S. 193.

Umwelt auszeichnen, gleichsam »die Distanz zwischen Selbst und Welt«³⁸⁵ überwinden und in ihr unerwartete Kommunikationen herstellen und gar nicht in Gefahr laufen, übersetzungsarm zu werden. Sie gehören noch nicht der ausschließlich diskursiven Welt an, zu der wir sozialisiert wurden, was es ihnen ermöglicht sich noch unmittelbaren Kräften und Ähnlichkeiten, den Künsten verwandt³⁸⁶, zu bedienen. Über die Jahre verliert man die passive Hingabe in der Welt und verkommt in seinem subjektiven Interesse an die Welt, welches nichts zulässt, was nicht schon in diesem stattfindet. Solch eine Mitteilungsarmut illustriert in der Sprache ein Missverstehen³⁸⁷, zusa-
 gen eine sinnlose Verknüpfung von Bedeutungen, die es mit sich bringt, dass Kommunikationshandlungen ausgeschaltet und ad absurdum geführt werden. »In einem alten Kindervers«, wie Benjamin sich an seine *Berliner Kindheit um Neunzehnhundert* erinnert, »kommt die Muhme Rehlen vor. Weil mir nun ›Muhme‹ nichts sagte, wurde dies Geschöpf für mich zu einem Geist: der Mummerehlen.« (*Berliner Kindheit um Neunzehnhundert*, IV 260) Dieser kindliche Trugschluss demonstriert wie auf eine produktive Art und Weise sol-

³⁸⁵ BRÖCKER, MICHAEL 1999, *Benjamins Versuch »Über das mimetische Vermögen«*, in: *global benjamin*, 3 Bände (Hg. Klaus Garber & Ludger Rehm), München: Wilhelm Fink, S. 272-281, S. 280.

³⁸⁶ Vgl. dazu: »Konrad Fiedler hat in seinen ›Schriften über Kunst‹ als erster bewiesen, daß der Maler kein Mann ist, der naturalistischer, poetischer oder ekstatischer sieht als andere Leute. Vielmehr ein Mann, der die aufnehmende Innervation der Sehmuskeln in die schöpferische Innervation der Hand überführt. Schöpferische Intervention in exaktem Zusammenhang mit der rezeptiven ist jede kindliche Geste. Die Entwicklung dieser kindlichen Geste zu den verschiedenen Formen des Ausdrucks, als Anfertigung von Requisiten, Malerei, Rezitation, Musik, Tanz, Improvisation fällt den verschiedenen Sektionen zu.« (*Programm eines proletarischen Kindertheaters*, II 766-767)

³⁸⁷ Zum positiven und doppeldeutigen Charakter eines Missverständnisses, der nicht nur den Kindern vorbehalten ist, siehe folgende Passage aus Benjamins *Traumkitsch*, in dem es als grundsätzliches Naturell des Dialogs beschrieben wird: »Der Surrealismus ist berufen, in seiner essentiellen Wahrheit den Dialog wiederherzustellen. Die Partner sind vom Zwang des Höflichseins entbunden. Wer spricht, wird keine Thesen deduzieren. Die Antwort aber schier aus Grundsatz sich nicht um die Eigenliebe dessen, der sprach. Denn Wort und Bilder gelten dem Geist des Hörers nur als Sprungbrett.« Schöne Erkenntnisse aus Bretons surrealistischen Manifest. Sie bilden die Formel des dialogischen Mißverständnisses, will sagen, des Lebendigen im Dialog. Denn ›Mißverständnis‹ heißt die Rhythmik, mit welcher die allein wahre Wirklichkeit sich ins Gespräch drängt. Je wirklicher ein Mensch zu reden weiß, desto geglückter mißverstehen man ihn.« (*Traumkitsch*, II 621)

che Begebenheiten sprachgestalterisch bestimmend werden und in das innere Wesen der Sprache führen, da sie Wege abseits des bloßen Transports von Inhalten suchen. Diese Bestimmung, »ich tat nur, was ich tun mußte [Umst.; d. Verf.]« (*Berliner Kindheit um Neunzehnhundert*, IV 261), zog nach sich, dass das Wort wie das Kind Benjamin entstellt wurde und er nichtsdestotrotz im gleichen Moment im Leben Fuß fasste, also Freiheit durch Selbstbestimmung in seiner singulären Bestimmung erlangte.

»Beizeiten lerne ich es, in die Worte, die eigentlich Wolken waren, mich zu mummen. Die Gabe, Ähnlichkeiten zu erkennen, ist ja nichts als ein schwaches Überbleibsel des alten Zwangs, ähnlich zu werden und sich zu verhalten. Den aber übten Worte auf mich aus.« (*Berliner Kindheit um Neunzehnhundert*, IV 261)

Eingemummt von den Wörtern wurde er vom alten Zwang, den Dingen und Körpern ähnlich zu werden, ein- und von ihrem Wesen in Verantwortung genommen. In der Sprache, in den Worten sich zu mummen, von ihnen eingemummt zu werden, überwindet die subjektiven ausschließlich auf Kommunizierbarkeit ausgerichteten Strukturen der Sprache, die wie gesagt bloß restriktive Bedeutungen und Zeichen wiederholen, da sie sonst nicht unumwunden verstanden werden. Gebannt vom Wesen wird dem Kinde seine Umwelt bekannt, welche in der mimetischen Korrespondenz eine Identität zwischen ihnen stiftet und nur zutiefst ethisch mit einem Anderen, im Mit-Sein vollzogen werden kann, weil selbstbezügliche Ähnlichkeiten, wie Benjamin am Beispiel einer gestellten Photographie beschreibt, Rat- und Sprachlosigkeit nach sich ziehen.³⁸⁸ Nicht allein das Wissen

³⁸⁸ Vgl. dazu: »Nur meinem eigenen Bild nie. Und darum wurde ich ratlos, wenn man Ähnlichkeit mit mir selbst von mir verlangte. Das war beim Photographen. Wohin ich blickte, sah ich mich umstellt von Leinwandschirmen, Polstern, Sockeln, die nach meinem Bilde gierten wie die Schatten des Hades nach dem Blut des Opfertieres. Am Ende brachte man mich einem roh gepinselten Prospekt der Alpen dar, und meine Rechte, die ein Gernsbärthütlein erheben mußte, legte auf die Wolken und Firnen der Bespannung ihren Schatten. Doch das gequälte Lächeln um den Mund des kleinen Äplers ist nicht so betrübend wie der Blick, der aus dem Kinderantlitz, das im Schatten der Zimmerpalme liegt, sich in mich senkt. Sie stammt aus einem jener Ateliers, welche mit ihren Schemeln und Stativen, Goebelins und Staffeleien etwas vom Boudoir und von der Folterkammer haben.« (*Berliner Kindheit um Neunzehnhundert*, IV 261)

der Umwelt übersetzt sich dem Kinde in der Sprache, sondern das Wesen der Sprache selbst, in welcher es seine versteckten Potentiale unumwunden erfährt. Das Wort Kupferstich, über welches in Benjamins Gegenwart einmal gesprochen wurde, entstellte sich in seiner Wahrnehmung zu einem »Kopf-verstich«, der sich performativ bei ihm im Hervorstrecken seines Kopfes unterm Sessel niedergeschlagen hat. Das Kind Benjamin »war entstellt vor Ähnlichkeit« (*Berliner Kindheit um Neunzehnhundert*, IV 261) mit seiner Umwelt.³⁸⁹ Er wurde selbst seiner Umwelt verwandt, indem er ihr entsprach, ihr eine Ähnlichkeit zukommen ließ, also ihrer Bestimmung gerecht wurde. »Die Farben, die ich dann mischte, färbten mich. Noch ehe ich sie an die Zeichnung legte, verummten sie mich selber.« (*Berliner Kindheit um Neunzehnhundert*, IV 262) Das bekannte Gerüst der Sprache zu überwinden und die abgerichteten Sprachgrenzen auszuweiten, lässt immer eine entstellte Wahrnehmung entstehen, die schöpferisches Vermögen freilegt und im Falle Benjamins überhaupt erst ein anderes Verstehen ermöglicht. Entstellte Wahrnehmungen provozieren Entsprechungen gewaltiger Radikalität, die erfahren, gelesen und vollzogen, nicht aber subjektiv gestiftet werden können und einen Ausdruckscharakter besitzen, den zu denken a priori unmöglich ist. Versteht man Mimesis nicht als bloße Nachahmung sondern als ein unsinnlich ähnlich werden, vollzieht sich unumwunden eine Anknüpfung an Benjamins frühen *Sprachaufsatz*, in dem eine

³⁸⁹ Bei Marcel Proust zeigen sich diese Ähnlichkeiten in seinen Traumwelten, die seine »Schaffner-Geschichten« auszeichnen. »Nicht da, wo er sie in den Werken, Physiognomien oder Redeweisen, immer bestürzend, unvermutet aufdeckt, lässt sie die wahren Zeichen ihrer Herrschaft erkennen. Die Ähnlichkeit des Einen mit dem Andern, mit der wir rechnen, die im Wachen uns beschäftigt, umspielt nur die tiefere Traumwelt, in der, was vorgeht, nie identisch, sondern ähnlich: sich selber undurchschaubar ähnlich, auftaucht. Kinder kennen ein Wahrzeichen dieser Welt, den Strumpf, der die Struktur der Traumwelt hat, wenn er im Wäschekasten eingewickelt, »Tasche« und »Mitgebrachtes« zugleich ist. Und wie sie selbst sich nicht ersättigen können, dies beides: Tasche und was drin liegt, mit einem Griff in etwas Drittes zu verwandeln, in den Strumpf, so war Proust unersättlich, die Attrappe, das Ich, mit einem Griff zu entleeren, um immer wieder jenes Dritte: das Bild, das seine Neugier, nein, sein Heimweh stillte, einzubringen. Zerfetzt von Heimweh lag er auf dem Bett, Heimweh nach der im Stand der Ähnlichkeit entstellten Welt, in der das wahre surrealistische Gesicht des Daseins zum Durchbruch kommt.« (*Zum Bilde Prousts*, II 313-314)

derartige Entstellung durch Ähnlichkeit eine Übersetzung im Namen ist, welche eine unmittelbare Darstellung entäußert.³⁹⁰

In der Entstellung der »Mumhe Rehlen« zu »Mummerehlen« kann exemplarisch Benjamins Sprachphilosophie abgelesen werden. Im Wort »Mumme« findet sich das Werden der Sprache und folglich ihre Bewegung des Kernes selbst, der ihren monadischen Charakter darstellt. Etymologisch bedeutet »Mumme«³⁹¹ unter anderem Larve, sprich eine Zwischenform und ein Werden aus dem Ursprung hin zum Endstadium, also sprachtheologisch gedeutet: die geschichtliche Spannung des Sündenfalls der Sprache hin zu seiner Versöhnung in der »reinen Sprache«, die sich via Gestaltung in dieser momentan verwirklicht. Diese ursprünglich mimetischen Qualitäten sind aber verhüllt, schwierig aufzuspüren und mit einer parodistischen Maske ausgestattet, die sich aus den unzähligen begrifflichen Benennungen des Namens ausgeprägt hat. Die Fähigkeit diese Ähnlichkeiten wahrzunehmen haben wir im Laufe der Zeit im großen Maße verloren, wie wir des Weiteren im Austritt aus der kindlichen Welt unsere letzten Potentiale für eine ausschließlich diskursive Welterfahrung aufgeben. Durch die Aufspaltung des Begriffspanzers, die in der Entstellung verwirklicht wird, lassen sich die Wesen wieder freilegen, an denen »die Gabe, Ähnlichkeiten zu erkennen« (*Berliner Kindheit um Neunzehnhundert*, IV 261) erst ermöglicht wird. Die restlose Wiederherstellung ursprünglicher Zustände bleibt unmöglich, da die Sprache wesentlich ein wachsendes, geschichtliches, übersetzendes Moment besitzt. »Nie wieder können wir«, Benjamin zufolge, »Vergessenes ganz zurückgewinnen. Und das ist vielleicht gut. Der Chock des Wiederhabens wäre so zerstörend, daß wir im Augenblick aufhören müßten, unsere Sehnsucht zu verstehen. So

³⁹⁰ Vgl. zur Nähe von Übersetzung und Mimesis folgenden Absatz aus der *Einbahnstraße*: »Kommentar und Übersetzung verhalten sich zum Text wie Stil und Mimesis zur Natur: dasselbe Phänomen unter verschiedenen Betrachtungsweisen. Am Baum des heiligen Textes sind beide nur die ewig rauschenden Blätter, am Baume des profanen die rechtzeitig fallenden Früchte.« (*Einbahnstraße*, IV 92)

³⁹¹ Vgl. dazu Johann und Wilhelm Grimms *Wörterbuch*: »MUMME, f. larve, verlarvte person [...]. MUMMEN, verb. bildung von laute mumm, mit dem allgemeinen begriffe des undeutlichen, heimlichen, bezogen auf gehör und gesicht. – 1) undeutlich reden [...] 2) sich verhüllen [...]. MUMMER, m. 1) der sich verummmt [...], maske [...]. – 2) übele bedeutung aber ist sonst an mummen 1 [...] angelehnt [...].« (GRIMM, *Deutsches Wörterbuch*, a.a.O., S. 2659-2666)

aber verstehen wir sie, und um so besser, je versunkener das Vergessene in uns liegt.« (*Berliner Kindheit um Neunzehnhundert*, IV 267)

Das gewaltige Reich an Ähnlichkeiten können wir heute nur mehr erahnen, geschweige denn werden wir noch von diesem unermesslichen Zwang ähnlich zu werden eingenommen. »Wir müssen nämlich«, wie Benjamin in seiner späten Sprachphilosophie schreibt, »als Erforscher der alten Überlieferungen damit rechnen, daß sinnfällige Gestaltung, mimetischer Objektivcharakter bestanden habe, wo wir ihn heute nicht einmal zu ahnen fähig sind. Zum Beispiel in den Konstellationen der Sterne.« (*Lehre vom Ähnlichen*, II 206) Benjamin nimmt an, dass das Firmament und seine Bewegungen von »früheren Lebenden, sei es von Kollektiven, sei es von einzelnen, nachgeahmt werden konnten« (*Zur Astrologie*, VI 193). Diese Nachahmbarkeit besitzt – »bis aufs weitere« – die erste Instanz überhaupt, »welche der Astrologie ihren Erfahrungscharakter gegeben hat« (*Lehre vom Ähnlichen*, II 206), dem ein Imperativ inbegriffen war, existierende Ähnlichkeiten auszudrücken. Dieser Charakter kann aber nicht restlos verloren gegangen sein, da in der Geschichte eine Modifikation stattgefunden hat, welcher vorläufig, weil geschichtlich, an anderen Orten – in Schrift und Sprache, wie zu zeigen sein wird – zum Vorschein kommt.³⁹² Des Weiteren ist anzunehmen, dass wenn diese Kräfte gegeben waren, sie dem Mensch eigentlich konstitutiv zu Verfügung stehen, oder zumindest irgendwann in seinem Leben gegeben sind. Benjamin, wie bereits des Öfteren erwähnt, sieht in unserer instrumentellen Sprache eine Entfernung, einen Verlust des »mimetischen Genies«, das noch den Neugeborenen in die Wiege gelegt ist und in früheren, archaischen Zeiten die Form der Erfahrung war.

³⁹² Vgl. dazu: »Zu alledem hat man zu bedenken, daß weder die mimetischen Zentren noch die mimetischen Gegenstände, ihre Objekte, im Zeitlauf unveränderlich die gleichen geblieben sein können, daß im Lauf der Jahrhunderte wie die mimetische Kraft so auch die mimetischen Anschauungsformen aus gewissen Feldern, vielleicht um sich in andere zu ergießen, geschwunden sein könnte.« (*Zur Astrologie*, VI 192-193)

»Wenn aber wirklich das mimetische Genie eine lebensbestimmende Kraft der Alten gewesen ist, dann ist es kaum anders möglich<,> als den Vollbesitz dieser Gabe, die vollendetste Auffassung insbesondere der kosmischen Sinnesgestalt dem Neugeborenen beizulegen, der ja noch heute, in seinen ersten Lebensjahren vor aller Augen <das> äußerste mimetische Genie in der Erlernung der Sprache beweist.« (*Zur Astrologie*, VI 193)

Die Aneignung von Sprache – »als natürlicher und nicht als reflexiv kultureller Prozess«³⁹³ – ist nach Benjamin als Manifestation der »vollständigen Prolegomena einer jeden rationalen Astrologie« (*Zur Astrologie*, VI 193) zu lesen. Nicht, dass nach Ulrich Welbers der Sprache jegliche kulturelle Dimension abgesprochen wird, sondern »sie ist aber sowohl ontogenetisch als auch phylogenetisch an die Natur der Menschen deswegen geknüpft, weil dieser stets in der Sprache an die stumme Wirklichkeit der Dinge gebunden bleibt«³⁹⁴, wie Benjamin insbesondere im frühen *Sprachessay* ausführlicher erläutert.

Benjamins Auseinandersetzung mit der Astrologie verläuft abseits der esoterischen, »magischen ›Einfluß‹-Lehre, ihrer ›Strahlenkräfte‹ u.s.w.« (*Zur Astrologie*, VI 192) und beschäftigt sich mit den kosmischen Korrespondenzen der Geschichte, die unter anderem der Sprache wesenhaft sind. Die Fähigkeit in den Gestirnständen Rückschlüsse des Lebens zu lesen war früheren Kulturen gegeben, ein Geschick, das heute verändert anzutreffen ist, weil »die Merkwelt des modernen Menschen sehr viel weniger von jenen magischen Korrespondenzen enthalten« (*Lehre vom Ähnlichen*, II 206), aber, und das ist der entscheidende Gedanke, in einer absoluten »Jetztzeit« – »vorübergehend wie eine Gestirnkonstellation« (*Lehre vom Ähnlichen*, II 206) – blitzen solche Ähnlichkeiten flüchtig auf.³⁹⁵ Die

³⁹³ WELBERS, *Sprachpassagen*, a.a.O., S. 458.

³⁹⁴ Ebd.

³⁹⁵ Vgl. dazu: »Entscheidend bei der Bewertung der vormodernen Kunst der Sternedeutung ist das Ineinandergreifen von Raum- und Zeitkonstellationen in einem dynamischen Prozeß, durch den die wechselvolle Anordnung der Gestirne augenblicks- und schicksalhaft mit den Charakterzügen des Menschen in Korrespondenz tritt.« (LEMKE, ANJA 2006, *Zur späteren Sprachphilosophie*, in: *Benjamin-Handbuch, Leben-Werk-Wirkung* (Hg. Burkhardt Lindner), Stuttgart: J.B. Metzler, S. 643-653, S. 648.

Verknüpfung von Sprache und Astrologie gründet sich auf der Annahme, dass der ursprüngliche Zwang ähnlich zu werden und mimetische Vermögen zu schaffen, in die Sprache gemündet haben. Nicht an den zweifelhaften Erkenntnissen der Astrologie, sondern an ihrem Gestus solche in Korrespondenzen mit dem Firmament zu erfahren, ist Benjamin interessiert, die auf erste Formen der Erkenntnis, sozusagen erste Ähnlichkeiten des Kosmos aufbauen.³⁹⁶

»Man geht von ›Ähnlichkeit‹ aus. Man sucht sich klar zu machen, daß wir von Ähnlichkeiten wahrnehmen können, etwa in den Gesichtern untereinander, in Architekturen und Pflanzenformen, in gewissen Wolkenformen und Hautausschlägen, nur in winzige Teilansichten aus einem Kosmos der Ähnlichkeit sind. Man geht weiter und sucht sich klar zu machen, daß diese Ähnlichkeiten nicht nur durch zufällige Vergleiche unsererseits in die Dinge hineingetragen werden sondern daß sie alle – wie die Ähnlichkeit zwischen Eltern und Kindern – Auswirkungen einer eigens in ihnen wirkenden, einer mimetischen Kraft sind.«
(*Zur Astrologie*, VI 192)

Vielentscheidender als das Aufspüren von Ähnlichkeiten aber sind Provokationen, die solche entstehen lassen. Die Aufgabe »zur Erhellung großer Bezirke okkulten Wissens« (*Lehre vom Ähnlichen*, II 204) besteht in der Darstellung von Prozessen die Ähnlichkeiten hervorrufen. Neben der Natur, die z.B. in der die »Mimikry« erzeugt, besitzt der Mensch die »allerhöchste Fähigkeit im Produzieren von Ähnlichkeiten« (*Lehre vom Ähnlichen*, II 204), die, neben ihrer Einflussnahme auf alle menschlichen Fähigkeiten höheren Charakters, über eine geschichtliche Komponente, »und zwar im phylogenetischen so gut wie im ontogenetischen Sinne« (*Lehre vom Ähnlichen*, II 204) verfügt. In der Ausdehnung der Dinge basiert der

³⁹⁶ Vgl. hierzu: »Die Astrologie ist eine späte Theorie, die zudem windschief zu jener früheren Praxis steht, deren Daten sie willkürlich und häufig irrig auslegt. Es geht nicht um Gestirneinflüsse oder Kräfte sondern um das archaische Vermögen des Menschen, dem Gestirnsstand einer Stunde sich anzunähern. Es ist die Stunde der Geburt; in ihr mag sich einmal der erste, unvergleichliche weittragende Akt der Anpassung zugetragen haben: die Anpassung an den gesamten Kosmos durch die Anpassung an ihn. Das mimetische Vermögen des Menschen hat sich immer auf die Sprache zurückgezogen und sich immer subtiler ausgebildet.« (*Anmerkungen zu Lehre vom Ähnlichen*, II 956)

Zwang, der die Menschen ergreift Ähnlichkeiten in der Sprache zu produzieren und die Körper zu benennen. Jede Benennung ist eine produzierte Ähnlichkeit, die selten sinnlich, sondern vielmehr unsinnlich, nicht aber willkürlich sind. Das Vernehmen im Namen ist zu einem Empfang des mimetischen Vermögens geworden, Korrespondenzen, die sich von einem konstitutiven Prinzip – Gotteswort oder »Wort im obersten Sinn« (*Nachträge zu den Anmerkungen Lehre vom Ähnlichen*, VII 795) – bestimmt werden. Die ontogenetische, individuelle Entwicklung besitzt ihre Lehre im Spiel³⁹⁷, das sich außerordentlich in Kinderspielen³⁹⁸, siehe dazu unter anderem die vorangehenden Kapitel³⁹⁹, manifestiert, weil Kinder spielen »nicht nur Kaufmann oder Lehrer sondern auch Windmühle und Eisenbahn« (*Lehre vom Ähnlichen*, II 205). Auf der anderen Seite sieht Benjamin die Beantwortung der Relevanz von mimetischen Vermögen konstitutiv im phylogenetischen, gesamtheitlichen Bereich der Entwicklung von Ähnlichkeiten, die sich nicht bloß auf die uns bekannten, auf unser heutiges Verständnis beschränken.

Die Erfahrung von Ähnlichkeiten ist an einen »Zeitmoment« gebunden, der nur im »Jetzt der Erkennbarkeit« sich offenbart und einen aufblitzenden Charakter innehat und gleich wie Benjamins

³⁹⁷ Vgl. dazu »das Spiel des Kindes«, welches nicht durch sein Spielzeug bestimmt wird, sondern im und aus dem Spiel selbst enthüllt sich seine Nachahmung: »Solange der sture Naturalismus herrschte, war keine Aussicht, das wahre Gesicht des spielenden Kindes zur Geltung zu bringen. Heute darf man vielleicht schon hoffen, den gründlichen Irrtum zu überwinden, der da vermeint, der Vorstellung seines Spielzeugs bestimme das Spiel des Kindes, da es in Wahrheit eher sich umgekehrt verhält. Das Kind will etwas ziehen und wird Pferd, will mit Sand spielen und wird Bäcker, will sich verstecken und wird Räuber oder Gendarm. Vollends wissen wir von einigen uralten, alle Vorstellungsmasken verschmähenden Spiel- (doch einst vermutlich kultischen) Geräten: Ball, Reifen, Federrad, Drache – echten Spielsachen, »um so echter, je weniger sie dem Erwachsenen sagen«. Denn je ansprechender im gewöhnlichen Sinne Spielsachen sind, um so weiter sind sie vom Spielgeräte entfernt; je schrankenloser in ihnen die Nachahmung sich bekundet, desto weiter führen sie vom lebendigen Spielen ab. Dafür sind die mancherlei Puppenhäuser bezeichnend, die Gröber bringt. Nachahmung – so lässt sich das formulieren – ist im Spiel, nicht im Spielzeug zu Hause.« (*Kulturgeschichte des Spielzeugs*, III 116-117)

³⁹⁸ Zum mimetischen Vermögen der Kinderspiele vgl.: »Wie nämlich die Merkwelt des Kindes überall von Spuren der älteren Generationen durchzogen ist und mit ihnen sich auseinandersetzt, so auch in seinen Spielen.« (*Spielzeug und Spielen*, III 128)

³⁹⁹ Vgl. dazu S. 25-26.

Verständnis der Wahrheit weder festzuhalten, noch zeitlos ist. Überhaupt ist zu wiederholen, dass im Denken Benjamins, wie Willem van Reijen feststellt, der Begriff der Wahrheit durch die Konzeption des Ähnlichen womöglich abgelöst wurde und einen entschieden prozessualen Charakter aufweist.⁴⁰⁰ Der Kanon in dem wir heute mimetisches Vermögen antreffen, ist die Sprache, die sich aber nicht ausschließlich auf sinnliche Ähnlichkeiten beschränkt, welche ihr immer schon am Beispiel der Onomatopoetik zugebilligt wurden, sondern, da die Sprache nach Benjamin nicht bloß »ein verabredetes System von Zeichen ist« (*Lehre vom Ähnlichen*, II 207), muss der Kosmos an Ähnlichkeiten weit über diesen Charakter hinausweisen. Ehemals regierte »das Gesetz der Ähnlichkeiten« im Mikro- wie im Makrokosmos, das in ihren Korrespondenzen mimetisches Vermögen produzierte, »welches im Menschen ihnen Antwort gibt« (*Lehre vom Ähnlichen*, II 205). Für Benjamin liegt im mangelhaften Zugeständnis der Bedeutung des mimetischen Vermögen für die Sprache ihre fehlende geschichtliche Skizzierung, die nur »in ihrer rohsten, primitivsten Form in der der onomatopoetische Erklärungsart« (*Lehre vom Ähnlichen*, I 207) vorliegt, ist doch aber, wie Benjamin Rudolf Leonhards Buch *Das Wort* von 1932 zitiert, in dem Sinne jedes Wort onomatopoetisch, als es auf ihre versteckte unsinnliche, und nicht bloß primitiv sinnliche Ähnlichkeit verweist. Die Lehre der unsinnlichen Ähnlichkeit transzendiert die starre Struktur der Onomatopoetik, die weit über ein ästhetizistisches Spektrum hinausweist. Die unsinnliche Ähnlichkeit manifestiert eine Beziehung, die sich »nicht notwendig bei Verwandtschaft einfinden muß« (*Die Aufgabe des Übersetzers*, IV 13), sondern in ihrem monadischen Wesen⁴⁰¹ zu suchen ist.⁴⁰² In der Konstatierung, dass seine Theorie »mystischen oder theologischen Sprachtheorien engstens verwandt« (*Lehre vom Ähnlichen*, II 208) ist, zeigt sich die Nähe zum frühen *Sprachessay*, die vor allem in dieser hier in der Fußnote zitierten

⁴⁰⁰ Vgl. REIJEN, *Sammeln und Übersetzen*, a.a.O., S. 263. Vgl. auch S. 45.

⁴⁰¹ Vgl. dazu: »Ordnet man Wörter der verschiedenen Sprachen, die ein Gleiches bedeuten, um jenes Bedeutete als ihren Mittelpunkt, so wäre zu erforschen, wie sie alle – die miteinander oft nicht die geringste Ähnlichkeit besitzen mögen – ähnlich jenem Bedeuteten in ihrer Mitte sind.« (*Lehre vom Ähnlichen*, II 207)

⁴⁰² Vgl. LEMKE, *Zur späteren Sprachphilosophie*, a.a.O., S. 649-650.

Passage über den Mittelpunkt der Sprache zum Vorschein kommt. Benjamin erweitert die Überlegungen der mystischen Theorie, die sich ausschließlich mit phonetisch veräußerten Worten beschäftigen um das schriftliche Spektrum der Sprache. »Und da ist es beachtenswert, daß diese, vielleicht noch besser als gewisse Lautzusammenstellungen der Sprache, im Verhältnis des Schriftbildes von Wörtern oder Lettern zu dem Bedeuteten bzw. dem Namengebenden das Wesen der unsinnlichen Ähnlichkeit erklären.« (*Lehre vom Ähnlichen*, II 208)

Ist im frühen *Sprachessay* das Prinzip Sprache das Wort Gottes, worin die Sprachen in unterschiedlichen Dichteverhältnissen stattfinden, nimmt diesen Platz das mimetischen Vermögen in der späteren Theorie ein, nach der ist so gesehen »das phonetische Element ein auf dem mimetisch-gestischen fundiertes« (*Probleme der Sprachsoziologie*, III 477), wie Benjamin, seiner Theorie verwandt, die Richard Pagets und Marcel Jousse zwei Jahre nach seinen *Mimesisessays* in seinem *Sammelreferat* über Tendenzen der zeitgenössischen Sprachtheorie skizziert. Jenes *Referat* ist, wie er in einem *Brief an Werner Kraft* betont, »so eingerichtet, daß es genau an die Stelle führt, wo meine eigene Sprachtheorie, die ich auf Ibiza vor mehreren Jahren in einer ganz kurzen programmatischen Notiz niedergelegt habe, einsetzt« (*An Werner Kraft 30.1.1936*, GB V 237). Der Laut ist dieser Theorie nach nur die Vervollständigung einer Geste, der sich aber bloß als eine »akustische Unterstützung einer optischen« (*Probleme der Sprachsoziologie*, III 477) Gebärdensprache auszeichnet, die aber mit der Zeit für jede ihrer Gesten einen Ton bekam und dies den Wandel manifestiert, der zur Vorherrschaft unserer diskursiven, instrumentellen Kommunikation geführt hat. »Das vermindert aber nicht«, wie Benjamin Marcel Jousse zitiert, »... die außerordentliche Bedeutung, die in der Erforschung des Ursprungssinnes dessen liegt, was man bisher als die Wurzeln bezeichnete. Wurzeln nämlich wären in diesem Sinne nichts anderes als akustische Transponierungen alter spontaner mimetischer Ausdrucksbewegungen.« (*Probleme der Sprachsoziologie*, III 477) Weitaus wichtiger als eine schwache Restitution ehemaliger Zustände ist, und darauf zielt Benjamin ab, in actu in der Sprache, in der die »Transformierung«

des mimetischen Vermögens eingegangen ist, mimetisch zu handeln und unsinnliche Ähnlichkeiten zu schaffen. Mit Paget und Jousse teilt Benjamin die Auffassung, dass sowohl die These der Onomatopoetik, wie die der Arbiträtät das sprachliche Spektrum nicht geschlossen ausdrücken, sondern jeweils im engeren Sinne bloß eine Eigenschaft davon beschreiben, denen aber das mimetische Vermögen der Sprache entgegensteht, in dem Semiotik und Mimesis vereint sind. Die Verknüpfung von Gestik und Mimesis erweitert »jedoch im Begriff der unsinnlichen Ähnlichkeit noch [...] die hier besprochenen sprachphysiognomischen Versuche«⁴⁰³, wie Anja Lemke festhält.⁴⁰⁴ Die Geste kann nicht ausschließlich durch ein Zeichen ausgedrückt werden, sondern in ihr teilt sich unmittelbar ein Unaussprechliches mit, weil sie Ähnlichkeiten produziert und nicht ausschließlich Inhalte kommuniziert.

Die unsinnlichen Ähnlichkeiten stiften nicht nur »zwischen dem Gesprochenen und Gemeinten« »jedesmal auf eine völlig neue, originäre, unableitbare Weise« Korrespondenzen und »Verspannungen«, »sondern auch zwischen dem Geschriebnen und Gemeinten und gleichfalls zwischen dem Gesprochenen und Geschriebnen« (*Lehre vom Ähnlichen*, II 208). Das Archiv der Schrift am Beispiel der Graphologie zeichnet sich für ein neues Verständnis verantwortlich, das ihren Fundus als Bilder, »oder eigentlicher Vexierbilder« lesen lässt, in denen »das Unbewußte des Schreibers« versteckt ist. Nach Benjamin ist die Schrift deshalb ein Archiv von unsinnlichen Ähnlichkeiten, weil im Akt des Schreibens das mimetische Vermögen »zum Ausdruck kommt«, denn die gestische, mimetische, »wenn man so will, magische Seite der Sprache wie der Schrift läuft [...] nicht beziehungslos neben der andern, der semiologischen, einher« (*Lehre vom Ähnlichen*, II 208). Gleich der »Art des Meinens« tritt auch das mimetische Vermögen nur in Beziehung »an etwas Fremdem, eben Semiotischen, Mitteilenden der Sprache in Erscheinung« (*Lehre vom Ähnlichen*, II 208) und ist als eine »fundierte Intention« an die monadische Bewegung zu denken, das den Weg in eine Bestimmung durch die Kreativität weist, aus der »neue, originäre, unableitbare«,

⁴⁰³ LEMKE, *Zur späteren Sprachphilosophie*, a.a.O., S. 646.

⁴⁰⁴ Vgl. LEMKE, *Zur späteren Sprachphilosophie*, a.a.O., S. 645-646.

dem geistigen Wesen der Körper unsinnlich ähnliche Sprachgestalten entstehen. Entscheidend ist, dass das mimetische Vermögen »an etwas Fremdem«, dem Zeichencharakter der Sprache gebunden ist und sich, Benjamin zufolge, die Frage nach der Form in dem Sinne erübrigt, da Sprache konstitutiv darstellend ist und sich selbst grundsätzlich mitteilt. Dieser Charakter wird bei einer instrumentellen Verwendung vergessen, Sprache aber, und mit diesem Denken nimmt er bis heute eine unzeitgemäße, aber umso wichtigere Position ein, ist nie lediglich ein »verabredetes System von Zeichen«, welches abgerichtete Inhalte transportiert. »Das Wort soll *etwas* mitteilen (außer sich selbst). Das ist wirklich der Sündenfall des Sprachgeistes.« (*Über Sprache überhaupt*, II 153) In der »reinen Sprache« vereinen sich die Bruchstücke, Intentionen der Sprache, die nur in dieser theoretischen Konstellation die letztgültige Versöhnung und folglich den geschichtlichen Stillstand verwirklichen und den paradiesischen Zustand restituieren würden. Diese zeitlose Stellung würde unsere lebensbestimmende Sehnsucht nach Sprachgestaltung im »Chock« der wiedererlangten Offenbarung negieren.⁴⁰⁵ Da sich aber Ähnlichkeiten nur blitzhaft offenbaren, können sich sprachliche Sinnzusammenhänge nur rein dynamisch und momentan darstellen und »sind immer wieder neu in der Lektüre zu erzeugen«⁴⁰⁶. Und aus diesem Grund offenbart sich »nicht die Sprache des Göttlichen selbst, sondern die Erinnerung an deren Verlust«⁴⁰⁷. Die Konzeption der Lektüre zeugt von einer theoretischen Präferenz der Schrift, die nichts

⁴⁰⁵ Vgl. dazu Benjamins Verständnis von Wahrheit – vergleichbar mit der in der *Erkenntniskritischen Vorrede* niedergelegten Konzeption – im Sinne einer Leibnizschen Harmonie der einzelnen Monaden, welche keine unmittelbare Berührung zueinander aufweisen: »〈...〉 so sind die Charaktereigenschaften im Menschen fremd disparat zu einander zu stellen, so ertönt die Harmonie der Sphären aus ihren nicht berührenden Umläufen. Jedes Wesenhafte ist eine Sonne und verhält sich zu seinesgleichen dieser Sphäre, wie eben Sonnen zu einander sich verhalten. Dies gilt auch im Bereich der Philosophie, in der allein die Wahrheit zur Erscheinung kommt, nämlich mit einem der Musik verwandten Tönen. Eben diesen harmonischen Begriff von Wahrheit gilt es zu gewinnen, damit das falsche Merkmal der Dichtigkeit, welches ihrem Trugbild eignet, aus dem echten Begriff der Begriff 〈sic〉 der Wahrheit schwinde. Die Wahrheit ist nicht dicht. Vieles, was man in ihr zu finden erwartet, fällt in ihr aus.« (*Sprache und Logik II*, VI 23)

⁴⁰⁶ LEMKE, *Zur späteren Sprachphilosophie*, a.a.O., S. 649. Vgl. dazu S. 44.

⁴⁰⁷ LEMKE, *Zur späteren Sprachphilosophie*, a.a.O., S. 651.

anderes als ein Stellvertreter der Übersetzungskonzeption ist. Benjamins Auffassung nach, und absolut konträr zu Platons, kommt der Nachahmung im Sinne einer unsinnlichen Darstellung eine außerordentliche Stellung zu, die er, gleich dem Beziehungsverhältnis von Übersetzung und Original, komplementär zur ursprünglichen von Gott geschaffenen Natur⁴⁰⁸ oder einer Idee a priori stellt.⁴⁰⁹ »Die Kunst ist ein Verbesserungsvorschlag an die Natur, ein Nachahmen, dessen verborgenstes Innere ein Vormachen ist. Kunst ist, mit andern Worten, vollendende Mimesis.« (*Anmerkungen zu Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, I 1047) Jedes Schreiben, wie Sprechen besitzt eine künstlerische, eine gestische Seite, die sich in der Sprache neben Inhalt und Intention mitteilt und als ihr mimetisches Vermögen bei Benjamin beschrieben werden kann, die gemeinsam wie beide Seiten eines Vexierbilds zu lesen sind. Wie es dem mimetischen Vermögen zu verdanken ist, dass Sprachgeschehen überhaupt existiert und sich Ähnlichkeiten darstellen, gründet sich in ihm jegliche Mitteilung, sei sie die der Dinge oder die des Menschen. Hier weist Benjamin den gängigen Dualismus zurück, der den Menschen als einen aktiven und die Dinge als passive Körper denkt, wie bereits in seinem frühen *Sprachessay* dargestellt wird.

Das Vexierbild der Sprache ist dem geistigen Wesen gleichzusetzen, worin sich beide Seiten der sprachlichen Medaille auffinden las-

⁴⁰⁸ Diese Position darf in keinem Falle als eine ausbeuterische oder kapitalistische verstanden werden, die eine Naturbeherrschung intendieren würde, sondern gerade konträr dazu, ist Benjamins Verhältnis auf eine mimetische Versöhnung hin ausgerichtet, das dem heutigen Begriffsvermögen nach als ein ökologisches Bewusstsein zu bezeichnen wäre. »Aus den ältesten Gebräuchen der Völker scheint es wie eine Warnung an uns zu ergehen, im Entgegennehmen dessen, was wie von der Natur so reich empfangen, uns vor der Geste der Habgier zu hüten. Denn wir vermögen nichts der Muttererde aus Eigenem zu schenken. Daher gebührt es sich, Ehrfurcht im Nehmen zu zeigen, indem von allem, was wir je und je empfangen, wir einen Teil an sie zurückerstatten, noch ehe wir des Unseren uns bemächtigen. [...] Ist einmal die Gesellschaft unter Not und Gier so weit entartet, daß sie die Gaben der Natur nur noch raubend empfangen kann, daß sie die Früchte, um sie günstig auf den Markt zu bringen, unreif abreißt und jede Schüssel, um nur satt zu werden, leeren muß, so wird ihre Erde verarmen und das Land schlechte Ernten bringen.« (*Einbahnstraße*, IV 101)

⁴⁰⁹ Vgl. dazu: »Nachahmen mag ein zauberischer Akt sein; zugleich entzaubert aber der Nachahmende auch die Natur, indem er sie der Sprache näher bringt.« (*Anmerkungen zu Lehre vom Ähnlichen*, II 956)

sen; aber wesentlich folgenschwerer als dieser Umstand ist die Einsicht, dass sie aneinander gebunden sind, gewissermaßen voneinander abhängen und dank der jeweiligen anderen Seite eine Präsenz erlangen. »Alles Mimetische der Sprache kann vielmehr, der Flamme ähnlich, nur an einer Art von Träger in Erscheinung treten. Dieser Träger ist das Semiotische.« (*Über das mimetische Vermögen*, II 213) Diesem nicht unverwandt hat sich der Kritiker, wie Benjamin in seinem Essay *Goethes Wahlverwandtschaften* schreibt, an die Flamme des Kunstwerkes – wenn dieses als ein brennender Scheiterhaufen verstanden wird – zu halten, welche die Wahrheit als Rätsel des Lebendigen birgt. Im Gegensatz dazu sind dem Kommentar die Träger und Reste – Holz und Asche – des Feuers vorbehalten.⁴¹⁰ Hier wird einmal mehr die direkte Transformierung der Wahrheit in eine Konzeption der unsinnlichen Ähnlichkeit ersichtlich. Eine Entstellung der Wahrnehmung eröffnet eine Aufmerksamkeit oder »Geistesgegenwart« – »genau zu merken, was in der Sekunde sich vollzieht, entscheidender als Fernstes vorherzuwissen« (*Einbahnstraße*, IV 141) – für eine Lektüre der anderen Seite des Vexierbildes. »Das Zeitmaß der Symbolerfahrung ist das mystische Nu, in welchem das Symbol den Sinn in sein verborgenes und, wenn man so sagen darf, waldiges Innere aufnimmt.« (*Ursprung des deutschen Trauerspiels*, I 342) Im *Baudelaire-Essay* findet sich dazu das folgende Zitat Paul Valérys: »Das Schöne fordert vielleicht die servile Nachahmung dessen, was in den Dingen undefinierbar ist.« (*Über einige Motive bei Baudelaire*, I 639) In der Hinwendung an die versteckten, nicht-mittelbaren, symbolischen Vermögen, »wo diese Sphäre des Wortlosen in unsagbar reiner Nacht sich erschließt« (*An Martin Buber 17.7.1916*, GB I 326-327) übersetzt sich das Unübersetzbare, an welches sich die Nachahmung zu richten hat, will sie nicht bloß unwesentliche Inhalte vermitteln. Außerordentlich bedeutsam stellt sich für die Erfahrung der mimetischen Kräfte der Akt des Lesens dar, der den Text aufsprengt, im Nu einen Klang zum Vorschein kommen und eine unmittelbare Deutung, also unsinnliche Ähnlichkeit zulässt. Solch eine Lektüre ist mantischer Natur und demnach den Sterndeutern verwandt, deren Sichtungen der Sterne

⁴¹⁰ Vgl. dazu S. 132-133.

ebenso an einen »Zeitkern« gebunden sind. Sie lesen »den Gestirnsstand aus den Sternen am Himmel ab« und »zugleich aus ihm die Zukunft und das Geschick heraus« (*Lehre vom Ähnlichen*, II 209). Benjamin geht von der Annahme aus, dass diese ursprünglichen Kräfte der Erkenntnis über diverse Stationen, wie z.B. der Runen⁴¹¹, »in jahrtausendlangem Gange der Entwicklung ganz allmählich in Sprache und Schrift« Einzug gefunden und »in ihnen das vollkommenste Archiv unsinnlicher Ähnlichkeit geschaffen« (*Lehre vom Ähnlichen*, II 209) haben. In diesem Sinne kann in Sprache und Schrift im höchsten Maße mimetisches Vermögen verwirklicht werden, wenn in ihnen die Körper unsinnlich ähnlich dargestellt und somit ihre geistigen Wesen ausgedrückt werden. »Das wirft die Frage« nach Michael Bröcker« auf, wem denn die Sprache ähnlich sei. Gewiß nicht dem Inhalt der Worte, dem Mitgeteilten. Das Objekt der Mimesis ist so wenig gegenständlich, wie die Ähnlichkeit materieller Natur. Vielmehr ist es der Gehalt der Dinge, den der Name meint, dem die Sprache sich ähnlich macht.«⁴¹² Die ursprünglich den Weisen und Hellsehern vorbehaltenen Kräfte sind an Sprache und Schrift »abgetreten« worden, die nicht mehr im Geist ihrer Seher, »sondern in ihren Essenzen, flüchtigsten und feinsten Substanzen, ja Aromen«, will sagen, in den mimetischen Potentialen der Sprache anzutreffen sind. Die Sprache wie die Schrift stellen sozusagen die letzten Bastionen der mimetischen Kräfte dar, in denen sie noch, wenn auch nur in einem geringen Maße walten.⁴¹³ In den kleinen, zum Großteil maskierten Bruchstücken der Sprache wirken die ausgesprochenen Vermächtnisse der einstmaligen Magie, deren Verwandlung als monadische Reifung vollzogen wurde. Aus dieser Verschiebung heraus diagnostiziert Ulrich Welbers einen Vorrang der Sprache bei Benjamin, die er konstitutiv für Erkenntnis und demzufolge für die Wissenschaft sieht,

⁴¹¹ Vgl. dazu eine ausführlicher Variante der geschichtlichen Wandlung aus den Anmerkungen: »Das Herauslesen – auf Grund von Ähnlichkeit – als die Urform des Lesens. Die Runen als Übergangsform zwischen Wipfeln, Wolken, Eingeweiden auf der einen und Buchstaben auf der andern Seite. Die magische Funktion des Alphabets: der unsinnlichen Ähnlichkeit den dauerhaften semiotischen Fond zu liefern, auf dem sie erscheinen kann.« (*Nachträge zu den Anmerkungen Lehre vom Ähnlichen*, VII 796)

⁴¹² BRÖCKER, *Benjamins Versuch »Über das mimetische Vermögen«*, S. 277.

⁴¹³ Vgl. ebd.

und aus diesem Grunde »wäre Sprachwissenschaft nicht eine unter vielen, sondern die Grundlagenwissenschaft schlechthin«⁴¹⁴. Diese Präzedenz der Sprache ist am radikalsten im frühen *Sprachessay* dargestellt, wo zu lesen ist: »das Dasein der Sprache erstreckt sich [...] auf schlechthin alles« (*Über Sprache überhaupt*, II 140). Sprachlos wäre eine Präsenz nur dann, wenn sie über keine Beziehung und demnach keine Bewegung verfügen und in diesem Sinne einen absolut unausgedehnten, ins Zeitlose wie Unendliche projizierten Bewußtseinspunkt einnehmen würde, wie teilweise vom Skeptizismus angestrebt wurde.

Die profane Lesart der Ähnlichkeiten teilt mit der magisch archaischen die Notwendigkeit die »kritischen Augenblicke«, in denen Ähnlichkeiten aufblitzen, festzuhalten, was »der Lesende um keinen Preis vergessen darf, will er nicht leer ausgehen« (*Lehre vom Ähnlichen*, II 210). Die Gabe Ähnlichkeiten wahrzunehmen und an einen Zeitmoment zu binden, beruht im »ehemals gewaltigen« Zwang ähnlich zu werden, obgleich sie im Vergleich zu ihrem archaischen Pendant bloß ein »schwaches Rudiment« zeitigt. Die Körper die ihre Umwelt anrühren »und Erwecker jenes mimetischen Vermögen sind, welches im Menschen ihnen Antwort gibt«, provozieren bei uns Entsprechungen; rufen also bei uns unsinnliche Ähnlichkeiten hervor, die wir in der Sprache ausdrücken.

Übertrieben formuliert könnte man aus Benjamins Ausführungen die Diagnose herauslesen, dass wir heutzutage physisch teilnahmslos geworden sind und ausschließlich in einer diskursiven, instrumentellen Sprache stattfinden. Die Sprache aber ist namentlich die bewegte Sphäre, der Benjamin die mimetischen Kräfte zuspricht, physische Darstellungen, also unsinnliche Ähnlichkeiten zu produzieren. Die Nachahmung in der Sprache wie in der Schrift reiht sich in eine Tradition von okkulten Praxen ein, die unsinnliche Ähnlichkeiten produzierten. In den produzierten Ähnlichkeiten der Horoskope, Tänze und Rituale liegen die, fälschlich primitiv genannten, Entsprechungen, denen Lektüren vorangehen, die nicht ausschließlich das kommunizierbare, prädikative, sondern das mimetische und versteckte herausgelesen haben und ihnen unsinnlich ähnlich geworden sind. In

⁴¹⁴ WELBERS, *Sprachpassagen*, a.a.O., S. 466.

der Sprache wieder tanzend dem Zwang, will sagen, der Verantwortung nachgehen, ihm nach- und sich hinzugeben und unmittelbar eine Antwort, eine unsinnliche Ähnlichkeit in die Sprache zu rufen, beschreibt Benjamins, an alte Kräfte anknüpfende Sprachtheorie. Die Sprachfindung aus den okkulten Praxen beschreibt die »Entwicklungslinie der Sprache« als eine Profanisierung: »die Scheidung zwischen der magischen und der profanen Funktion der Sprache wird zu Gunsten der letzteren liquidiert. Das Heilige liegt näher am Profanen als am Magischen.« (*Anmerkungen zu Lehre vom Ähnlichen*, II 956) Solch eine Sprache wäre eine unmittelbar dargestellte, die das geistige Wesen und nicht bloß ihr transportierbares in einer »von allen magischen Elementen gereinigten Sprache« (*Anmerkungen zu Lehre vom Ähnlichen*, II 956) offenbaren würde, wie es Benjamins Titanen Proust, Kraus, Scheerbar und Brecht vorgeführt haben.

Über das mimetische Vermögen zeichnet sich als in weiten Teilen identisch mit der vorangehenden Version *Lehre vom Ähnlichen* aus. Die grundlegenden Positionen sind erhalten und nur punktuell erweitert worden. Auffallend ist einzig, dass die theologischen, auf den frühen *Sprachessay* hindeutenden Momente beseitigt wurden und sich eine ausschließliche Konzentration auf innerweltliche, anthropologische Phänomene herauskristallisiert hat. In der überarbeiteten Version wird nur von unsinnlicher Ähnlichkeit gesprochen, die magische Elemente nicht beansprucht. Einhergehend mit der Transformation des mimetischen Vermögens aus den »okkulten Praxen« in Sprache und Schrift, vollzog sich eine Liquidation der Magie. Die ehemals vorherrschende Magie ist in die Sprache hineingewandert, die somit »die höchste Stufe des mimetischen Verhaltens und das vollkommenste Archiv der unsinnlichen Ähnlichkeit« (*Über das mimetische Vermögen*, II 213) darstellt, die ihre versteckten Potentiale – als anderer Name der Magie – in der Sprache als Gestaltung rezipiert. Die verborgenen Momente der Sprache werden im Hofmannsthalschen Lesen des Nicht-Lesbaren erfahren.

»Was nie geschrieben wurde, lesen.« Dies Lesen ist das älteste: das Lesen vor aller Sprache, aus den Eingeweiden, den Sternen oder Tänzen. Später kamen Vermittlungsglieder eines

neuen Lesens, Runen und Hieroglyphen in Gebrauch.« (*Über das mimetische Vermögen*, II 213)

Die einst theologisch argumentierte Sprachtheorie ist eine profane geworden, die den gesamtheitlichen Zusammenhang als einen geschichtlichen Prozess beschreibt und nicht in der Heilsgeschichte ihre hypothetische Versöhnung, noch eine spekulative Ursprungs- wie Letztbegründung im *Genesis-Bericht* sucht. Der theoretische Fluchtpunkt seiner Theorie eint kein theologisches Wesen, sondern findet sich im Ritus wie Tanz und daraus folgend in Sprache und Schrift, sprich in der Welt wieder. Obwohl dies als Zäsur verstanden werden könnte, darf man es sich nicht so einfach machen, weil Benjamin »die Liquidierung der Magie« als geschichtlichen Prozess beschreibt, der mit einer theologischen Spekulation nicht im Widerspruch steht, sind sie doch, wie Benjamin noch in der unwesentlich geänderten ersten Version extra festhält, den »natürlich mystischen oder theologischen Sprachtheorien engstens verwandt« (*Lehre vom Ähnlichen*, II 207).⁴¹⁵ Dem Zeichencharakter der Sprache wird nunmehr kein restlos in Kreativität verwirklichtes Pendant gegenüber gestellt, welches die paradiesische Namenssprache symbolisierte. Nicht mehr in der Offenbarung, sondern im entstellten Lesen des Archivs treten die geheimen Momente der Sprache, die im Namen verortet sind, hervor, was aber einer Offenbarung verwandt ist. Das Wort Gottes als absolutes Extrem findet seine Entsprechung im mimetischen Vermögen, welches sich, ohne ein letztgültiges Wesen zu besitzen, in den Riten und Tänzen manifestierte, welche die anthropologischen Vorbilder unserer Sprachfindung darstellen, weil ihnen noch der Zwang gegeben war, unmittelbare Ähnlichkeiten zu produzieren. Dergestaltetes ähnlich werden ist nichts anderes als die Entgegennahme des Namens, der wie gesagt als Gabe empfangen wird, wie dem gleichgewartet, den Ähnlichkeiten ein mimetischer Zwang vorausgeht, der ihre Produzenten in Verantwortung genommen hat. Ist doch, wie eingangs angeführt, »der Name Gegenstand einer Mimesis« (*Pariser*

⁴¹⁵ Vgl. dazu einen *Brief an Scholem*: »Es handelt sich [...] um eine neue Wendung in unserer alten Tendenz, die Wege aufzuweisen, auf welchen es zu einer Überwindung der Magie gekommen ist.« (*An Gershom Scholem* 29.6.1933, IV 253)

Passagen I, V 1038) und jedes Wort dahingehend ein Eigenname, wie Benjamin Lévy-Bruhl zitiert, wie wir keine Wahrnehmung kennen,

»die nicht in einem mystischen Komplex begriffen sei; kein Phänomen, das nur ein Phänomen, kein Zeichen, das nur Zeichen sei: wie könnte ein Wort nichts als ein Wort sein? Jede Gegenstandsform, jedes plastische Bild, jede Zeichnung hat mystische Qualitäten: der sprachliche Ausdruck, der ein mündliches Zeichnen ist, hat sie mithin notwendig ebenfalls. Und diese Macht kommt nicht nur den Eigennamen zu, sondern allen Wörtern, gleichviel von welcher Art sie sind.« (*Probleme der Sprachsoziologie*, III 457)

Diese unmittelbaren Sprachbewegungen haben sich mit dem Fortschritt der Geschichte immer weiter verflüchtigt, wie es die Namen kennzeichnet, dass sie seit dem Sündenfall durch jede weitere instrumentelle Benennung beschmutzt und verhüllt wurden.

Das entstellte Lesen ist ein Lesen des geistigen Wesens, in dem sich zusätzlich zum semiotischen auch ein verborgenes Wesen übersetzt. Benjamins frühe Sprachtheorie unterscheidet sich von der späten in ihrer Ausrichtung wie in ihren Argumentationslinien. Die eine ist aber nicht konträr zur anderen zu lesen, wie zu zeigen versucht wurde, sondern während die frühe eine spekulativ theologische Sprachdeutung vom Paradies her unternimmt, versucht sich die spätere in der Darstellung der Sprache als Korrespondenzen von Ähnlichkeiten. Sie differenziert und erweitert vielmehr seine Sprachtheorie in ihrer Ausrichtung auf die geschriebene Sprache, der Benjamin dieselben Potentiale zugesteht, wie er anhand der Graphologie bewiesen sieht. Ferner wissen wir bloß von einem geringem Teil der Ähnlichkeiten, welche in der Welt walten. Diese unzähligen Bewegungen sind »wie der gewaltige unterseeische Block des Eisbergs im Vergleich zur kleinen Spitze, welche man aus dem Wasser ragen sieht« (*Lehre vom Ähnlichen*, II 205).

Abschließend sei hier noch zu einem Spaziergang *In der Sonne* eingeladen, der die Erfahrung der Namen veranschaulicht, welche unumgänglich für die Kenntnis der Welt ist.

»Siebzehn Arten von Feigen gibt es, wie es heißt, auf der Insel. Ihre Namen – sagt sich der Mann, der in der Sonne seinen Weg macht – müßte man kennen. Ja man müßte die Gräser und die Tiere nicht allein gesehen haben, die der Insel Gesicht, Laut und Geruch geben, die Schichtungen des Gebirges und die Arten des Bodens, der vom staubigen Gelb bis zum violetten Braun geht, mit den breiten Zinnoberflächen dazwischen – sondern vor allem ihren Namen müßte man wissen. Ist nicht jeder Erdstrich Gesetz einer nie wiederkehrenden Begegnung von Gewächsen und Tieren und also jede Ortsbezeichnung eine Chiffre, hinter welcher Flora und Fauna ein erstes und ein letztes Mal aufeinandertreffen? Aber der Bauer hat ja den Schlüssel der Chiffreschrift. Er kennt die Namen. Dennoch ist es ihm nicht gegeben, über seinen Sitz etwas auszusagen. Sollten die Namen ihn wortkarg machen? Dann fällt die Fülle des Worts nur dem zu, der das Wissen ohne die Namen hat, die Fülle des Schweigens aber dem, der nichts hat als sie?

Gewiß stammt der, der so im Gehen vor sich hin sinnt, nicht von hier, und kamen ihm daheim Gedanken unter freiem Himmel, so war es Nacht. Nur mit Befremden ruft er sich ins Gedächtnis, daß ganze Völker – Juden, Inder, Mauren – ihr Lehrgebäude unter einer Sonne sich errichtet haben, die ihm das Denken zu wehren scheint. Diese Sonne steht sengend in seinem Rücken. Harz und Thymian schwängern die Luft, in der er, atemholend, zu ersticken glaubt. Eine Hummel schlägt an sein Ohr. Noch hat er ihre Nähe kaum erfaßt, da hat der Strudel der Stille sie schon wieder fortgezogen. Die achtlos preisgegebene Botschaft vieler Sommer – zum erstenmal stand sein Ohr ihr offen, und da brach sie ab. Der fast verwischte Pfad wird breiter; Spuren führen auf einen Meiler. Dahinter duckt im Dunst sich das Gebirge, nach dem die Blicke des Steigenden Ausschau hielten.

Auf seiner Wange wird etwas Kaltes spürbar. Er hält es für eine Fliege und schlägt danach. Aber es ist nur der erste Schweißtropfen. Bald kommt der Durst. Er kommt nicht aus dem Gaumen, sondern aus dem Bauch. Von dort verbreitet er sich überall, den Leib, so groß er ist, in dem Vermögen unterweisend, den kümmerlichsten Hauch aus allen Poren einzusaugen und zu trinken. Das Hemd ist längst von seiner Schulter abgeglitten, und wenn er, um sie vor dem Sonnenbrand zu schützen, es an sich zieht, ist ihm, als ob er einen nassen Umhang handhabt. In eine Senkung werfen Mandelbäume ihren Schatten dem

Stamm zu Füßen. Mandeln sind der Reichtum des Landes. Keine Frucht erhält der Bauer besser bezahlt. Um diese Zeit ist es die einzig reife und angenehm im Schreiten, nach den Zweigen auszugreifen. Die Hand trennt sich nur schwer auch von entkernten Schalen. Sie führt sie eine Zeitlang mit, läßt sie in einer Strömung treiben, die sie selbst dahin reißt. Reif sind die Kerne, doch nicht ganz; der Saft in ihnen ist frischer als nachher, wenn ihre Haut braun und nicht mehr zu lockern ist. Jetzt hat sie noch die Farbe des Elfenbeins, wie die Ziegenkäse und Frauenmieder. Elfenbeinern ist ihr Geschmack. Wer sie zwischen den Zähnen hat, hört ungerührt im Laub der Feigenbäume Quellen rauschen. Die Feigen aber stecken, grün und hart, kaum sichtbar, in den Blattachseln. Der Augenblick ist gekommen, da nur die Bäume zu leben scheinen. In den Pinien klirren Zikaden; ihr Lärm klingt aus den staubigen Feldern wider. Die liegen nun abgeerntet mit dem plumpen Ausdruck derer, die alles weggegeben haben. Ihre letzte Habe, der Schatzen, schrumpft, eingesammelt, am Fuße der hohen Mieten. Denn es ist die Stunde der Sammlung.

Die Wälder selber liegen um die Kuppen, als hätte die Harke des Sommers sie eingebracht. Nur Weiden stehen vereinzelt in den Stoppeln, und ihr Laub glänzt schwarz und weißlich wie Tulasilber. Keins ist bewimpelter und dennoch spröder, reicher an Winken, die kaum mehr vernommen werden. Dennoch trifft ihrer einer den Vorübergehenden. Der Tag, da er mit einem Baum gefühlt hat, kommt ihm in den Sinn. Damals bedurfte es nur derer, die er liebte – sie stand, um ihn recht unbekümmert, auf dem Rasen – und seiner Trauer oder seiner Müdigkeit. Da lehnte er den Rücken gegen einen Stamm, und nun nahm der sein Fühlen in die Lehre. Er lernte mit ihm, wenn er zu schwanken anfang, Luft zu schöpfen und auszuatmen, wenn der Stamm zurückschwang. Freilich war das nur der gepflegte von einem Zierbaum und unausdenkbar das Leben dessen, der von diesem rissigen lernen könnte, der, weitgespalten, dreifach überm Boden ausläßt und eine unerforschte Welt begründet, die in drei Himmelsrichtungen sich aufteilt. Kein Pfad erschließt sie. Doch während er unschlüssig einem folgt, der jeden Augenblick ihn zu verraten droht, bald Miene macht als Feldweg auszulaufen, bald vor einem Dornverhau abzubrechen, hat er als Mann sich wieder in der Hand, wenn sich die Quadern zu Terrassen stufen und Wagenspuren, darin eingedrückt, auf eine Hofstatt in der Nähe deuten.

Kein Laut macht die Nachbarschaft solcher Siedlungen kenntlich. In ihrem Umkreis scheint die Mittagsstille verdoppelt. Aber nun lichten sich die Felder, treten, um einer zweiten, einer dritten Bahn die Gegend freizugeben, auseinander, und während längst die Mauern und die Tennen sich hinter Kuppen Landes oder Laubes verborgen haben, eröffnet in der Verlassenheit der Acker sich der Kreuzweg, welcher die Mitte stiftet. Nicht Chausseen und Poststraßen sind es, die sie heraufführen, aber auch nicht Schneisen und Wildpfade, sondern da ist ihr Ort, wo im offenen Land sich die Wege begegnen, auf denen seit Jahrhunderten Bauern und ihre Frauen, Kinder und Herden von Feld zu Feld, von Haus zu Haus, von Weideplatz zu Weideplatz sind unterwegs gewesen und selten so, daß sie am gleichen Tag nicht wieder unter ihrem Dach geschlafen hatten. Der Boden hier klingt hohl, der Laut, mit welchem er dem Tritt erwidert, tut dem wohl, der unterwegs ist. Mit diesem Klange legt ihm die Einsamkeit das Land zu Füßen. Wenn er an Stellen, die ihm gut sind, kommt, weiß er, sie ist es, welche sie ihm angewiesen hat; sie hat ihm diesen Stein zum Sitz, diese Mulde zum Nest für seine Glieder angewiesen. Aber er ist schon zu müde, um inne zu halten, und während er die Gewalt über seine Füße verliert, die ihn viel zu schnell tragen, gewahrt er, wie sich seine Phantasie von ihm gelöst hat und, gegen jenen breiten Hang gelehnt, der in der Ferne seinen Weg begleitet, nach eignern Sinn auf ihm zu schalten anfängt. Verrückt sie Felsen und Kuppen? Oder berührt sie sie nur wie mit einem Anhauch? Läßt sie keinen Stein auf dem andern oder alles beim alten?

Es gibt bei den Chassidim einen Spruch von der kommenden Welt, der besagt: es wird dort alles eingerichtet sein wie bei uns. Wie unsre Stube jetzt ist, so wird sie auch in der kommenden Welt sein; wo unser Kind jetzt schläft, da wird es auch in der kommenden Welt schlafen. Was wir in dieser Welt am Leibe tragen, das werden wir auch in der kommenden Welt anhaben. Alles wird sein wie hier – nur ein klein wenig anders. So hält es die Phantasie. Es ist nur ein Schleier, den sie über die Ferne zieht. Alles mag da stehen wie es stand, aber der Schleier wallt, und unmerklich verschiebt sich's darunter.

Es ist ein Wechseln und Vertauschen; nichts bleibt und nichts verschwindet. Aus diesem Weben aber lösen mit einmal sich Namen, wortlos treten sie in den Schreitenden ein, und während seine Lippen sie formen, erkennt er sie. Sie tauchen auf, und was bedarf es länger dieser Landschaft? Auf jeder namen-

losen Ferne drüben ziehen sie vorüber, ohne eine Spur zu hinterlassen. Namen der Inseln, die dem ersten Anblick wie Marmorgruppen aus dem Meer sich hoben, der Schroffen, die den Horizont schartig machten, der Sterne, die im Boot ihn überraschten, wenn sie im frühen Dunkel auf Posten treten. Das Schwirren der Zikaden ist verstummt, der Durst vergangen, der Tag verpraßt. Von unten aus der Tiefe schlägt es an. Ein Hundebellen, ein Steinfall oder ein ferner Zuruf? Während der Lauschende es noch zu sondern trachtet, sammelt sich Ton für Ton in seinem Innern die Glockentraube. Nun reift und schwillt sie in seinem Blut. Lilien blühen im Winkel der Kaktushecke. In der Ferne zieht auf den Feldern zwischen Oliven- und Mandelbäumen ein Wagen vorüber, aber geräuschlos, und wenn die Räder hinterm Laub verschwinden, so scheinen überlebensgroße Frauen, mit dem Gesicht ihm zugewandt, reglos durch das reglose Land zu wallen.« (*In der Sonne*, IV 417-420)

XI. Literaturverzeichnis:

- BENJAMIN, WALTER 1928, *Einbahnstraße*, Berlin: Ernst Rowohlt.
(Sammlung Österreichische Nationalbibliothek)
– 1974-1989, *Gesammelte Schriften*, Bd. I-VII (Hg. Rolf Tiedemann & Hermann Schweppenhäuser), Frankfurt/Main: Suhrkamp.
– 1995-2000, *Gesammelte Briefe*, Bd. I-VI (Hg. Christoph Gödde & Henri Lonitz), Frankfurt/Main: Suhrkamp.
– 2009, *Einbahnstraße*, in: *Werke und Nachlaß Kritische Gesamtausgabe Bd. 8*, 21 Bände (Hg. Detlev Schöttker), Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- ADELUNG, JOHANN CHRISTOPH 1990, *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart*, Hildesheim: Georg Olms.
- ADORNO, THEODOR W. 1970-1986, *Gesammelte Schriften*, 20 Bände (Hg. Gretel Adorno & Rolf Tiedemann), Frankfurt/Main: Suhrkamp.
– 1970, *Über Walter Benjamin*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- AGAMBEN, GIORGIO 2002, *Homo sacer, Die Souveränität der Macht und das nackte Leben*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- APEL, FRIEDMAR 1982, *Sprachbewegung, Eine historisch-poetische Untersuchung zum Problem des Übersetzens*, Heidelberg: Carl Winter.
- AQUIN, THOMAS VON 1986, *Der Prolog des Johannes-Evangeliums: Super evangelium S. Johannis lectura (caput I, lectio I-XI)*, Stuttgart: Freies Geistesleben.
- ARENDT, HANNAH 2001, *Menschen in finstern Zeiten*, München: Piper.

ARISTOTELES, *Werke in deutscher Übersetzung* (Begr. Ernst Grumach & Hg. Hellmut Flashar), Berlin: Akademie-Verlag.

ASMAN, CARRIE 1999, *Benjamins gestische Kritik. Eine sprachphilosophische Geschichte*, in: *global benjamin*, 3 Bände (Hg. Klaus Garber & Ludger Rehm), München: Wilhelm Fink, S. 252-265.

AUGUSTINUS 2001, *De trinitate*, Lateinisch-Deutsch (Hg. Johann Kreuzer), Hamburg: Meiner.

BAHTI, TIMOTHY 2001, »Das Unvergeßliche geht auf...«, *Das Umschreiben des Übersetzens*, in: *Übersetzen: Walter Benjamin* (Hg. Christian L. Hart Nibbrig), Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 353-366.

BERGER, WILLY R. 1975, *Walter Benjamin als Übersetzer Baudelaires*, in: *Teilnahme und Spiegelung, Festschrift für Horst Rüdiger* (Hg. Be-da Allemann & Erwin Koppen), Berlin: Walter de Gruyter, S. 634-663.

BONHEIM, GÜNTER 1993, »Der größten Allegoriker einer. Walter Benjamin über Jacob Böhme, über Sprache und Schrift.«, in: *Namen, Texte, Stimmen. Walter Benjamins Sprachphilosophie* (Hg. Thomas Regehly), Stuttgart: Akademie d. Diözese Rottenburg, S. 29-47.

BRÖCKER, MICHAEL 1993, *Die Grundlosigkeit der Wahrheit, Zum Verhältnis von Sprache, Geschichte und Theologie bei Walter Benjamin*, Würzburg: Königshausen & Neumann.

– 1999, *Benjamins Versuch »Über das mimetische Vermögen«*, in: *global benjamin*, 3 Bände (Hg. Klaus Garber & Ludger Rehm), München: Wilhelm Fink, S. 272-281.

– 2000, *Sprache*, in: *Benjamins Begriffe*, 2 Bände (Hg. Michael Opitz & Erdmut Wizisla), Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 740-773.

BRODERSEN, MOMME 1990, *Spinne im eigenen Netz, Walter Benjamin Leben und Werk*, Bühl-Moss: Elster Verlag.

DELEUZE, GILLES 1995, *Die Falte, Leibniz und der Barock*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.

DE MAN, PAUL 1997, *Schlußfolgerungen: Walter Benjamins*, in: *Übersetzung und Dekonstruktion* (Hg. Alfred Hirsch), Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 182-230.

DERRIDA, JACQUES 1997, *Babylonische Türme. Wege, Umwege, Abwege*, in: *Übersetzung und Dekonstruktion* (Hg. Alfred Hirsch), Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 119-165.
– 2003, *Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen*, Berlin: Merve.

FENVES, PETER 2001, *Die Unterlassung der Übersetzung*, in: *Übersetzen: Walter Benjamin* (Hg. Christian L. Hart Nibbrig), Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 159-173.
– 2009, *Um Worte verlegen, Zu Benjamins gegenhistorischer Lektüre Hölderlins*, in: *Walter Benjamin und die romantische Moderne* (Hg. Heinz Brüggemann & Günter Oesterle), Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 465-500.

FREY, HANS JOST 2001, *Die Sprache und die Sprachen Benjamins Übersetzungstheorie*, in: *Übersetzen: Walter Benjamin* (Hg. Christian L. Hart Nibbrig), Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 147-158.

GABRIELLI, PAOLO 2004, *Sinn und Bild bei Wittgenstein und Benjamin*, Bern: Peter Lang.

GARBER, KLAUS 1987, *Rezeption und Rettung, Drei Studien zu Walter Benjamin*, Tübingen: Niemeyer.
– 1992, *Zum Bilde Walter Benjamins, Studien - Porträts - Kritiken*, München: Wilhelm Fink.
– 2005, *Walter Benjamin als Briefschreiber und Kritiker*, München: Wilhelm Fink.

GORGAS, VON LEONTINOI 1989, *Reden, Fragmente und Testimonien* (Hg. Thomas Buchheim), Hamburg: Meiner.

GRIMM, JACOB UND WILHELM 1984, *Deutsches Wörterbuch* (Bearb. Dr. Moritz Heyne), München: dtv.

HAMACHER, WERNER 2001, *Intensive Sprachen*, in: *Übersetzen: Walter Benjamin* (Hg. Christian L. Hart Nibbrig), Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 174-235.

HAMANN, JOHANN GEORG 1967, *Schriften zur Sprache*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
– 1955-1979, *Briefwechsel*, 7 Bände (Hg. Walther Ziesemer & Arthur Henkel), Frankfurt/Main: Insel.

HARTUNG, GÜNTER 2000, *Mythos*, in: *Benjamins Begriffe*, 2 Bände (Hg. Michael Opitz & Erdmut Wizisla), Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 552-572.

HEIDEGGER, MARTIN 1965, *Was ist Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
– 1993, *Unterwegs zu einer Sprache*, Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann.
– 1996, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann.

HIRSCH, ALFRED 1993, *Mimesis und Übersetzung, Anmerkungen zum Status der Reproduktion in der Sprachphilosophie Walter Benjamins*, in: *Namen, Texte, Stimmen, Walter Benjamins Sprachphilosophie* (Hg. Thomas Regehly), Stuttgart: Akademie d. Diözese Rottenburg, S. 49-60.
– 1997, *Die geschuldete Übersetzung. Von der ethischen Grundlosigkeit des Übersetzens*, in: *Übersetzung und Dekonstruktion* (Hg. Alfred Hirsch), Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 397-428.

– 2006, »Die Aufgabe des Übersetzers«, in: *Benjamin-Handbuch, Leben-Werk-Wirkung* (Hg. Burkhardt Lindner), Stuttgart: J.B. Metzler, S. 609-625.

HELLINGRATH, NORBERT VON 1911, *Pindarübertragungen von Hölderlin, Prolegomena zu einer Erstausgabe*, Jena: Eugen Dietrichs.

HIRANO, YOSHIHIKO 1999, *Pannwitz – Boehringer – Hellingrath, Einige Ansätze zu Benjamins Übersetzungstheorie*, in: *global benjamin*, 3 Bände (Hg. Klaus Garber & Ludger Rehm), München: Wilhelm Fink, S. 910-917.

HÖLDERLIN, FRIEDRICH 1905/ 1911, *Gesammelte Werke*, 3 Bände (Hg. Paul Ernst & Wilhelm Böhm), Jena: Dietrichs.
– 1916, *Sämtliche Werke, Historisch-Kritische Ausgabe*, 4 Bände (bes. durch Norbert v. Hellingrath & fortgef. durch Friedrich Seebass), München: Propyläen.

HOLZ, HANS HEINZ 2000, *Idee*, in: *Benjamins Begriffe*, 2 Bände (Hg. Michael Opitz & Erdmut Wizisla), Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 445-478.

JACOBS, CAROL 1997, *Die Monstrosität der Übersetzung*, in: *Übersetzung und Dekonstruktion* (Hg. Alfred Hirsch), Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 166-181.

JÄGER, LORENZ 1993, *Sprachphilosophische Aspekte des Passagenwerks*, in: *Namen, Texte, Stimmen, Walter Benjamins Sprachphilosophie* (Hg. Thomas Regehly), Stuttgart: Akademie d. Diözese Rottenburg, S. 139-154.

KAFFENBERGER, HELMUT 2001, *Orte des Lesens – Alchemie – Monade, Studien zur Bildlichkeit im Werk Walter Benjamins*, Würzburg: Königshausen & Neumann.

KAMBAS, CHRYSOULA 2009, *Walter Benjamins Die Aufgabe des Übersetzers und ihre Affinität zu Wilhelm von Humboldts Sprachtheorie*, in: *Walter Benjamin und die romantische Moderne* (Hg. Heinz Brüggemann & Günter Oesterle), Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 203-228.

KANT, IMMANUEL 2004, *Kritik der reinen Vernunft*, in: *Theoretische Philosophie, Texte und Kommentar*, 3 Bände (Hg. Georg Mohr), Frankfurt/Main: Suhrkamp.

KAULEN, HEINRICH 1987, *Rettung und Destruktion, Untersuchungen zur Hermeneutik Walter Benjamins*, Tübingen: Max Niemeyer.
– 1990-1991, *Der unbestechliche Philologe. Zum Gedächtnis von Hellmuth Gröschel (1888-1916)*, in: *Hölderlin Jahrbuch 27* (Hg. Bernhard Böschstein & Ulrich Gaier), Stuttgart: J.B. Metzler, S. 182-209.

KNOLL, RENATE 1999, *Konfigurative Annäherungen? Zu Walter Benjamin und Johann Georg Hamann*, in: *global benjamin*, 3 Bände (Hg. Klaus Garber & Ludger Rehm), München: Wilhelm Fink, S. 1057-1070.

KREUZER, JOHANN 2000, *Gestalten mittelalterlicher Philosophie, Augustinus, Eriugena, Eckhart, Tauler, Nikolaus v. Kues*, München: Wilhelm Fink.
– 2001, *Einleitung*, in: Augustinus, *De trinitate*, Lateinisch-Deutsch (Hg. Johann Kreuzer), Hamburg: Meiner, S. VII-LXXVII.
– 2004, *Adornos und Heideggers Hölderlin*, in: *Adorno im Widerstreit, Zur Präsenz seines Denkens*, (Hg. Wolfram Ette, Günter Figal, Richard Klein, Günter Peters), Freiburg: Alber, S. 363-393.
– 2009, »Gut auch sind und geschickt einem zu etwas wir«. *Walter Benjamins Hölderlin-Lektüre*, in: *Raum der Freiheit, Reflexionen über Idee und Wirklichkeit* (Hg. Waltraud Meints, Michael Daxner, Gerhard Kraiker), Bielefeld: transcript, S. 99-122.

LANG, TILMAN 1998, *Mimetisches oder semiologisches Vermögen?*, *Studien zu Walter Benjamins Begriff der Mimesis*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

LEIBNIZ, GOTTFRIED WILHELM 2009, *Monadologie / Lehrsätze der Philosophie, Letzte Wahrheiten über Gott, die Welt, die Natur der Seele, den Menschen und die Dinge*, Darmstadt: WBG.

LEMKE, ANJA 2006, *Zur späteren Sprachphilosophie*, in: *Benjamin-Handbuch, Leben-Werk-Wirkung* (Hg. Burkhardt Lindner), Stuttgart: J.B. Metzler, S. 643-653.

LÉVINAS, EMMANUEL 1988, *Eigennamen, Mediationen über Sprache und Literatur*, München: Hanser.
– 1996, *Ethik und Unendliches, Gespräche mit Philippe Nemo*, Wien: Passagen.

LEYEN, FRIEDRICH VON DER 1958-1960, *Norbert von Hellingrath und Hölderlins Wiederkehr*, in: *Hölderlin Jahrbuch 11*, S. 1-16.

LINDNER, BURKHARDT (Hg.) 2006, *Benjamin-Handbuch, Leben-Werk-Wirkung*, Stuttgart: J.B. Metzler.

MENKE, BETTINA 1991, *Sprachfiguren: Name, Allegorie, Bild nach Benjamin*, München: Wilhelm Fink.
– 2001, »Wie man in den Wald hineinruft,...«, *Echos der Übersetzung*, in: *Übersetzen: Walter Benjamin* (Hg. Christian L. Hart Nibbrig), Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 367-393.

MENNINGHAUS, WINFRIED 1986, *Schwellenkunde, Walter Benjamins Passage des Mythos*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
– 1995, *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.

MERLEAU-PONTY, MAURICE 2003, *Das Auge und der Geist, Philosophische Essays*, Hamburg: Meiner.

MERSCH, DIETER 2002, *Ereignis und Aura, Untersuchungen zu einer Ästhetik des Performativen*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.

– 2009, *Negative Präsenz*, in: *Ereignis Denken, TheatRealität – Performanz – Ereignis* (Hg. Arno Böhler & Susanne Granzer), Wien: Passagen, S. 99-118.

NANCY, JEAN-LUC 2003: *Die Erschaffung der Welt oder Die Globalisierung*. Berlin: diaphanes.

– 2004, *singulär plural sein*, Berlin: diaphanes.

– 2007, *Corpus*, Berlin: diaphanes.

– 2010, *Zum Gehör*, Berlin: diaphanes.

PLATON 1988, *Sämtliche Dialoge*, 7 Bände (Hg. Otto Apelt), Hamburg: Meiner.

PRESSLER, GÜNTER KARL 1992, *Vom mimetischen Ursprung der Sprache, Walter Benjamins Sammelreferat Probleme der Sprachsoziologie im Kontext seiner Sprachtheorie*, Frankfurt/Main: Peter Lang.

PRIMAVESI, PATRICK 1998, *Kommentar, Übersetzung, Theater in Walter Benjamins frühen Schriften*, Frankfurt/Main: Stroemfeld.

– 2006, »Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin«, in: *Benjamin-Handbuch, Leben-Werk-Wirkung* (Hg. Burkhardt Lindner), Stuttgart: J.B. Metzler, S. 465-471.

REGEHLY, THOMAS 1993, *Vorwort*, in: *Namen, Texte, Stimmen, Walter Benjamins Sprachphilosophie* (Hg. Thomas Regehly), Stuttgart: Akademie d. Diözese Rottenburg, S. 7-9.

– 1993, *Ein »gereinigter Begriff von Sprache«*, *Zur Intention der frühen Sprachtheorie Walter Benjamins*, in: *Namen, Texte, Stimmen, Walter Benjamins Sprachphilosophie* (Hg. Thomas Regehly), Stuttgart: Akademie d. Diözese Rottenburg, S. 61-90.

– 1999, *Näheres zum »sofern«*, *Überlegungen zu Benjamins Sprachaufsatz von 1916*, in: *global benjamin*, 3 Bände (Hg. Klaus Garber & Ludger Rehm), München: Wilhelm Fink, S. 331-343.

REIJEN, WILLEM VAN 2001, *Sammeln und Übersetzen*, in: *Übersetzen: Walter Benjamin* (Hg. Christian L. Hart Nibbrig), Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 253-267.

SCHESTAG, THOMAS 1991, *Parerga:; Friedrich Hölderlin, Carl Schmitt, Franz Kafka, Platon, Friedrich Schleiermacher, Walter Benjamin, Jacques Derrida, Zur literarischen Hermeneutik*, München: Boer.
– 2001, *Lampen*, in: *Übersetzen: Walter Benjamin* (Hg. Christian L. Hart Nibbrig), Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 38-79.

SCHMITZ, HEINZ-GERD 1991, *Die Eröffnung des Sprachphilosophischen Feldes, Überlegungen zu Platons ›Kratylos‹*, in: *Hermes*, Vol. 119, Nr. 1, Stuttgart: Franz Steiner, S. 43-60.

SCHOLEM, GERSHOM 1975, *Walter Benjamin – die Geschichte einer Freundschaft*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.

SCHÖTTKER, DETLEV 2008, *Benjamin liest Wittgenstein. Zur sprachphilosophischen Vorgeschichte des Positivismusstreits*, in: *Benjamin – Studien1* (Hg. Uwe Steiner), S. 91-106.

SCHULTE, CHRISTIAN 2003, *Ursprung ist das Ziel, Walter Benjamin über Karl Kraus*, Würzburg: Königshausen & Neumann.

SEEL, MARTIN 1992, *Eine Kolumne, Sprache bei Benjamin und Heidegger*, in: *Merkur, Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken* (Hg. Karl Heinz Bohrer & Kurt Scheel), Heft 514-525, Stuttgart: Klett-Cotta, S. 333-526.

SIMMEL, GEORG 1918, *Goethe*, Leipzig: Klinkhardt & Biermann.

SIMONIS, ANETTE 2001, *Gestalttheorie von Goethe bis Benjamin, Diskursgeschichte einer deutschen Denkfigur*, Köln: Böhlau.

STEINER, UWE 1989, *Die Geburt der Kritik aus dem Geiste der Kunst, Untersuchungen zum Begriff der Kritik in den frühen Schriften Walter Benjamins*, Würzburg: Königshausen & Neumann.

– 2006, »Über Sprache überhaupt und die Sprache des Menschen«, in: *Benjamin-Handbuch, Leben-Werk-Wirkung* (Hg. Burkhardt Lindner), Stuttgart: J.B. Metzler, S. 592-602.

– 2008, *Phänomenologie der Moderne. Benjamin und Husserl*, in: *Benjamin – Studien 1* (Hg. Daniel Weidner, Sigrid Weigel), München: Wilhelm Fink, S. 107-127.

STIEGLER, BERND 1994, *Die Aufgabe des Namens, Untersuchungen zur Fiktion der Eigennamen in der Literatur des zwanzigsten Jahrhunderts*, München: Wilhelm Fink.

STOESSEL, MARLEEN 1983, *Aura, Das vergessene Menschliche, Zur Sprache und Erfahrung bei Walter Benjamin*, München: Hanser.

SZONDI, PETER 1978, *Schriften II*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.

VICO, GIAMBATTISTA 1990, *Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker*, 2 Bände, Hamburg: Meiner.

VOIGTS, MANFRED 2000, *Zitat*, in: *Benjamins Begriffe*, 2 Bände (Hg. Michael Opitz & Erdmut Wizisla), Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 826-850.

WALDOW, STEPHANIE 2006, *Der Mythos der reinen Sprache, Walter Benjamin, Ernst Cassirer, Hans Blumenberg*, München: Wilhelm Fink.

WEBER, SAMUEL 2006, *Der Brief an Buber vom 17.7.1916*, in: *Benjamin-Handbuch, Leben-Werk-Wirkung* (Hg. Burkhardt Lindner), Stuttgart: J.B. Metzler, S. 603-608.

WEIDMANN, HEINER 1992, *Flanerie, Sammlung, Spiel, Die Erinnerung des 19. Jahrhunderts bei Walter Benjamin*, München: Wilhelm Fink.

WELBERS, ULRICH 2009, *Sprachpassagen, Walter Benjamins verborgene Sprachwissenschaft*, München: Wilhelm Fink.

WITTGENSTEIN, LUDWIG 1984, *Werkausgabe*, 8. Bände, Frankfurt/Main: Suhrkamp.

WIZISLA, ERDMUT 1993, *Glückloser Engel, Der Angelus Novus als literarischer Gegenstand*, in: *Namen, Texte, Stimmen, Walter Benjamins Sprachphilosophie* (Hg. Thomas Regehly), Stuttgart: Akademie d. Diözese Rottenburg, S. 155-170.

WOHLFARTH, IRVING 1988, *Die Willkür der Zeichen, Zu einem sprachphilosophischen Grundmotiv Walter Benjamins*, in: *Perspektiven Kritischer Theorie, Eine Sammlung zu Hermann Schweppenhäusers 60. Geburtstag* (Hg. Christoph Türcke), Lüneburg: Dietrich zu Klampen, S. 124-173.

– 1992, »Was nie geschrieben wurde, lesen«. *Walter Benjamins Theorie des Lesens*, in: *Walter Benjamin 1892-1940, zum 100. Geburtstag* (Hg. Uwe Steiner), Bern: Peter Lang, S. 297-344.
– 2001, *Das Medium der Übersetzung*, in: *Übersetzen: Walter Benjamin* (Hg. Christian L. Hart Nibbrig), Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 80-130.

Lebenslauf

geboren am 18.12.1984 in Salzburg

- | | |
|-----------|--|
| 2003 | Abschluss mit Matura am BORG Dreierschützengasse Graz |
| 2004 | Studium der Vergleichenden Literaturwissenschaft |
| 2007-2008 | Studium an der Universidade Nova de Lisboa |
| 2008 | Studium der Philosophie und Theater-, Film- und Medienwissenschaften |

Abstrakt

Diese Arbeit, die als Diplomarbeit der Vergleichenden Literaturwissenschaft konzipiert wurde, besitzt kein ihr angebbares Ziel, welches sich punktuell definieren oder eine Intention, die sich unumwunden referieren ließe, geschweige denn verfügt sie über ein Wesen, welches auf ihr wesentliches herunterzubrechen wäre. Was in dem Text an Erkenntnissen unmittelbar niedergelegt ist, wird erst in seiner Lektüre als ihre jeweilige genuine Weise entstehen. Diese Ausführungen kreisen immer wieder – ohne sich postwendend im Kreis zu drehen – um die selben Fragestellungen, die sich aus der vergleichenden Lektüre Walter Benjamins Schrifttum ergeben haben. Der sich aus der Aufgabe herauskristalisierte Text hat sich neben einer grundsätzlichen Darstellung Benjamins Verständnis der nicht-instrumentellen Sprache, vor allem um einen Ausblick ihrer Verwirklichung in der Gestaltung von Sprache verschrieben, in dem vornehmlich Benjamins Schriften das Wort erteilt wurde. Diese Sprachhandlungen gestalterischer Natur können als eigentlicher Akt der Sprachfindung verstanden werden, welche das Werden der Sprache als ihre geschichtliche Verwirklichung symbolisiert. Folglich stellt sich die Sprache nicht als ein abgerichtetes System von Zeichen oder als Beschmutzung von zeitlosen Ideen dar, sondern ist vielmehr ein kontinuierlicher Prozess ästhetischer Entsprechungen, die im Moment der Verwirklichung die »reine Sprache« rezitieren.

Die einzelnen Kapitel beschäftigen sich immer wieder mit dieser Problematik, deren Ausgangslage in Benjamins Jugendschrift *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen* (*Über Sprache überhaupt*, II 140-157) vorliegt, die von diversen Standpunkten aus und im ständigen Vergleich mit Benjamins weiterem Schrifttum befragt wird. Neben dem inoffiziellen Hauptwerk dieser hier vorliegenden Auseinandersetzung, kann ein Kapitel über Benjamins »ästhetischen Kommentar« *Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin* »Dichtermut« – »Blödigkeit« (*Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin*, II 105-126) und eine ausführliche Reflexion über den Terminus der Übersetzung aufgefunden werden. Um diese so grundlegende Kon-

zeption Benjaminschen Denkens ringt sowohl ein vom *Sprachessay* junger Jahre ausgehendes Kapitel, als auch ein ausführlicher Textabschnitt über die in der Vorrede seines Buches von Baudelaire-Übertragungen *Tableaux Parisiens* niedergelegte Übersetzungstheorie unter dem Titel *Die Aufgabe des Übersetzers* (*Die Aufgabe des Übersetzers*, IV 9-21), welche unmittelbar an die Überlegungen seines *Sprachessays* anknüpft. Ihre Schlussbemerkung ist Benjamins späten und fragmentarisch anmutenden Sprachaufsätzen *Lehre vom Ähnlichen* (*Lehre vom Ähnlichen*, II 204-210) und *Über das mimetische Vermögen* (*Über das mimetische Vermögen*, II 210-213) gewidmet, an deren grundsätzliche Skizzierung anschließend sich der Text um eine vergleichende Reformulierung des Wesen der Sprache bemüht.

Zu einer ausführlicheren Vorstellung der einzelnen Teilgebiete sei abschließend an die Wörter vor dem Wort, an das sogenannte Vor-Wort verwiesen.